

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS DA TERRA
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

ROGÉRIO AMARAL PEREIRA

**O PORTAL DO GUERREIRO: AS ESPACIALIDADES DA UMBANDA
NA CIDADE DE RIO GRANDE/RS**

CURITIBA

2016

ROGÉRIO AMARAL PEREIRA

**O PORTAL DO GUERREIRO: AS ESPACIALIDADES DA UMBANDA
NA CIDADE DE RIO GRANDE/RS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Geografia, da Universidade Federal do Paraná–
UFPR, como requisito parcial para a obtenção do
título de Doutor em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho

CURITIBA

2016

Pereira, Rogério Amaral

O portal do guerreiro: as espacialidades da umbanda na cidade de Rio Grande/RS / Rogério Amaral Pereira . – Curitiba, 2016.

312 f. : il.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências da Terra, Programa de Pós-Graduação em Geografia

Orientador: Sylvio Fausto Gil Filho

Bibliografia: p. 270-281

1. Umbanda. 2. Linguagem . 3. Poder. I. Gil Filho, Sylvio Fausto. II. Título.

CDD 299.67



MINISTÉRIO DE EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR CIÊNCIAS DA TERRA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA



PARECER

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Curso de Pós-Graduação em Geografia reuniram-se para a arguição da Tese de Doutorado, apresentada pelo (a) candidato (a) **ROGÉRIO AMARAL PEREIRA** intitulada “O PORTAL DO GUERREIRO: AS ESPACIALIDADES DA UMBANDA NA CIDADE DE RIO GRANDE/RS”, para obtenção do grau de Doutor em Geografia, do Setor de Ciências da Terra, da Universidade Federal do Paraná Área de Concentração **Espaço, Sociedade e Ambiente**, Linha de Pesquisa Território, Cultura e Representação.


Após haver analisado o referido trabalho e argüido o (a) candidato (a), são de parecer pela reprovação da Tese.

Curitiba, 02 de maio de 2016.

Nome e Assinatura da Banca Examinadora:


Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho - orientador


Prof. Dr. Salette Kozel Teixeira - PGGEO/UFPR


Prof. Dr. Gerson Machado - MASJ UNIVILLE


Prof. Dr. João Luiz de Almeida Carneiro - FTU e FAÍTA


Prof. Dr. Marcos Alberto Torres - PPGGEO/UFPR

Dedico este trabalho ao meu sobrinho, Enzo Amaral Pereira Nunes, (*in memoriam*), que estará sempre em meu coração, e amparado por todas as Entidades de Luz na sua vida espiritual.

AGRADECIMENTOS

Ao fim deste formidável ciclo em minha vida, torno realidade algo de tão longe ao início de minha trajetória acadêmica e que por vezes me impôs obstáculos desafiantes. Mas, como exibe a canção¹, em quatro anos de pesquisas no doutorado, “vivi cada segundo”. Neste sentido, realizo aqui os agradecimentos pela realização desta pesquisa.

- Agradeço a Deus.
- Aos meus pais, Paulo Brasil Pereira e Maria do Carmo Amaral Pereira, minha irmã, Raquel Amaral Pereira Nunes, meu cunhado, Clébio Adir dos Santos Nunes e minha namorada, Kelen Lúcia Mandagará Piva, por se constituírem diferentemente admiráveis em essência e estímulo, que me impulsionaram à busca de vida nova a cada dia, meu agradecimento por terem embarcado neste projeto de vida junto a mim e por terem aceitado privar-se de minha companhia pelos estudos, concebendo a mim a paz, a luz e a oportunidade de me realizar ainda mais.
- Agradeço a ajuda prestimosa do meu orientador, Sylvio Fausto Gil Filho, pela paciência com que sempre me acolheu.
- Aos meus professores que, durante a minha vida estudantil, souberam me encaminhar nos estudos.
- Aos meus amigos do plano material e imaterial, pela luz, sabedoria e pelas palavras de generosidade nas horas difíceis, obrigado a cada um de vocês, pelo respeito e companheirismo.

Por me abrirem as portas deste universo rico e acolhedor que é a Umbanda. E também por me contemplarem com as irradiações positivas oriundas destes espaços diferenciados em Rio Grande-RS, agradeço:

- À comunidade religiosa do Centro Espiritualista “Reino de São Jorge”, em especial, aos senhores Jorge Luís Costa Alves, Jonathan Rosa de Moura e às senhoras Ivone Fonseca Varella e Ana Lucia da Silva Alves.
- À comunidade religiosa do Centro Espiritualista “Tenda de São Jorge”, em especial, ao senhor Vilson Beira da Veiga e à senhora Cleuza Maria Araújo Christello.

¹ CIDADÃO QUEM. Os segundos. In: _____. **A lente azul**. São Paulo: Polygram, 1996. CD (4min32seg). Faixa 6.

- À comunidade religiosa do Centro Espírita de Umbanda Cristo Redentor, em especial, ao senhor Glenio Castro Veiga e à senhora Neuda Franco Oliveira.

- Aos senhores Walter Machado e Silvio Reis e à senhora Cátia Luciane da Maia da Silva, pelas generosas conversas sobre o universo da Umbanda.

- À senhora Maria Trujillo, pela implacável generosidade no fornecimento de dados do IBGE, sempre que solicitada.

Sou eternamente grato a todos que, pela sua generosidade, compartilharam para a abertura deste Portal sobre a Umbanda, pois tiveram zelo e relataram um pouco de suas vidas para a concretização deste estudo.

Obrigado pela valiosa atenção!

A geografia exige de uns todas as suas jornadas e todas as suas penas, e é lá que eles realizam seu ser e se compreendem².

² DARDEL, E. **O homem e a terra**: natureza da realidade geográfica, São Paulo: Perspectiva, 2011. (p.95).

Coração umbandista³

Um cidadão brasileiro certo dia pronunciou: fé e caridade são prioridades para a sociedade!

Pessoas debocharam, com risos e acidez na boca pronunciavam: utópico!

Este homem é utópico.

Mas, o tempo se passou este regido pelos elementos da Natureza emanados nas forças dos Orixás, e as pessoas que riam começaram a ter o seu ar de deboche tomado pelo desânimo.

E aquele cidadão brasileiro de roupas e gestos simples retornou e em meio a eles pronunciou: a fé e a caridade é a base social!

Dessa vez, não riram e tomados pelo cheiro de rosas emanava daquele homem que vagamente dava lugar ao cheiro de uma baforada de fumo.

Concentraram-se e concordaram com tal afirmação.

E um dos incrédulos perguntou ao homem: como fazemos?

O homem de modo simples respondeu: está dentro de cada um, preste atenção nos elementos da natureza.

Eles não compõem uma harmonia, não necessitamos de todos?

Ele respondeu sim.

Então, dentro da subjetividade das pessoas também há várias formas de fé e caridade é só deixamos o coração falar e o corpo exercer.

Assim é a Umbanda várias formas de exercer a fé e a caridade sob as energias dos Orixás e das Entidades Espirituais.

³ PEREIRA, R. A. rogerioappixote@hotmail.com

PEREIRA, R. A. **O portal do guerreiro**: as espacialidades da Umbanda na cidade de Rio Grande/RS. 2016. 312f. (Tese–Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016.

RESUMO

O presente estudo aborda a espacialidade religiosa e sua relação com a Umbanda na cidade do Rio Grande/RS. O desígnio da Tese consiste no diálogo científico referente aos locais de manifestação cultural, os Terreiros de Umbanda e suas extensões religiosas nos territórios de sentido devocional. As manifestações umbandistas coligam a identidade devocional da população rio-grandina; elas constituem igualmente o elo entre o plano da imaterialidade sagrada, representada pelas Entidades umbandistas e seus religiosos, contíguos ao mundo material, manifestado fora e nos Terreiros. A revelação sociocultural que os envolve, aponta também para fatores do ecletismo religioso e a presença da religiosidade como vínculo do espaço relacional na sua constituição, exibida nos Terreiros, os quais contemplam o cenário social e religioso citadino. Contudo, muitos deles, apesar de serem de difícil identificação na paisagem urbana rio-grandina, por apreciarem somente cômodos de residências particulares e por não serem tão expostos aos meios midiáticos, os Terreiros mantêm, em seus interiores, um universo ímpar. E compõem como pressupostos para o estudo das relações dos umbandistas com os símbolos as atribuições teóricas de Pierre Bourdieu (1930-2002), e a interpretação da espacialidade religiosa de Paul Ricoeur (1913-2005), atribuída à linguagem constituída nos grupos umbandistas passível de uma hermenêutica. Assim, a linguagem religiosa dos Terreiros de Umbanda, manifestada por seus religiosos, confere o existencial que incita o investigar sobre o mundo do agir e do sentir, este integrado às suas espacialidades. Para isto, foi exercida a pesquisa *in locus* nos grupos umbandistas de três Terreiros: Centro Espiritualista “Reino de São Jorge”, Centro Espiritualista “Tenda de São Jorge” e Centro Espírita de Umbanda “Cristo Redentor”, situados na área periférica rio-grandina. Os espaços/territórios denominados Terreiros, de tradições vivas e com linguagens próprias dos grupos umbandistas que as compõem como espaços simbólicos, por meio dos ritos, cultos, festas, musicalidade, cheiros e da própria linguagem religiosa, exercem a relação de poder, essa conferida à autoridade religiosa dos umbandistas. Assim, o estudo visa à contribuição social que admita a leitura científica desprovida de convencionalismos, ao realizar a análise geográfica nos locais de manifestação umbandista.

Palavras-chave: espacialidade umbandista; linguagem; poder.

PEREIRA, R. A. **The warrior's doorway**: the spatiality of Umbanda in the city of Rio Grande/RS. 2016. 312f. (Thesis-PhD) – Federal University of Paraná, Curitiba, 2016.

ABSTRACT

The present study approaches the religious spatiality and its relation with the Umbanda in the city of Rio Grande/RS. The purpose of the Thesis consists in the scientific dialogue in relation of the places of cultural manifestation, the Terreiros de Umbanda and their religious extensions in devotional sense territories. The umbandista manifestations link the devotional identity of the rio-grandina population which constitute equally the link among the plan of the sacred immateriality, represented by Entidades umbandistas and their followers, united to the material world, manifested outside and inside the Terreiros. The sociocultural revelation that it is involved, also points to factors of religious eclecticism and the presence of religiosity as a connection of the social and religious city space. However, many of them, although being of difficult identification on the urban rio-grandina landscape, because appreciating only private residence rooms and because not being so exposed to media, the Terreiros maintain, in their interiors, a particular universe. And they compound as premises for the study of the relations of umbandistas with the symbols, the theoretic attributions of Pierre Bourdieu (1930-2002), and the interpretation of the religious spatiality of Paul Ricoeur (1913-2005), attributed to the language constituted in the umbandistas groups liable of a hermeneutic. Then, the religious language of the Terreiros de Umbanda, manifested by its followers, gives the existential that urges the investigation about the world of acting and of feeling, that is integrated to their spatiality. For this, it was done the research *in locus* in the umbandista groups of three Terreiros: Centro Espiritualista “Reino de São Jorge”, Centro Espiritualista “Tenda de São Jorge” e Centro Espírita de Umbanda “Cristo Redentor”, located in the periphery of Rio Grande. The spaces/territories called Terreiros, with alive traditions and with own languages of the umbandista groups that constitute them as symbolic spaces, by the rites, cults, parties, musicality, smells and the proper religious language, exercises, the relation of power, that is conferred to the religious authority of the umbandistas. This way, the study aims the social contribution which admits the scientific reading devoid of conventionalisms, when realizing the geographical analysis in the places of umbandista manifestation.

Keywords: umbandista spatiality; language; power.

LISTA DE SIGLAS

CERSJ: CENTRO ESPIRITUALISTA “REINO DE SÃO JORGE”
CETSJ: CENTRO ESPIRITUALISTA “TENDA DE SÃO JORGE”
CEUCR: CENTRO ESPÍRITA DE UMBANDA “CRISTO REDENTOR”
IBGE: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA
MPB: MÚSICA POPULAR BRASILEIRA
NUPPER: NÚCLEO PARANAENSE DE PESQUISA EM RELIGIÃO
PPGEO: PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
PUCPR: PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE DO PARANÁ
SEFUNSC: SOCIEDADE ESPÍRITA DA FAMÍLIA DE UMBANDA NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO
TCC: TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO
UFC: UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
UFF: UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
UFPR: UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
URUMI: UNIÃO RIO-GRANDINA DE UMBANDA E AFRICANISMO “MÃE IEMANJÁ”

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURAS

FIGURA 1: MAPA DE LOCALIZAÇÃO DA CIDADE DE RIO GRANDE NO RS E BRASIL	28
FIGURA 2: ENTIDADE ESPIRITUAL DA UMBANDA CABOCLO DAS SETE ENCRUZILHADAS	47
FIGURA 3: LINGUAGEM RELIGIOSA.....	80
FIGURA 4: ESPACIALIDADE SIMBÓLICA.....	84
FIGURA 5: RECONHECIMENTO E ESPACIALIDADE RELIGIOSA.....	90
FIGURA 6: MAPA DA ÁREA URBANA DA CIDADE DE RIO GRANDE EM 1926.....	141
FIGURA 7: MAPA DE LOCALIZAÇÃO DOS TERREIROS CERSJ, CETSJ E CEUCR	169
FIGURA 8: QUADROS DA UMBANDA NO BRASIL NOS ÚLTIMOS CENSOS.....	176
FIGURA 9: PERCENTUAL DE PESSOAS UMBANDISTAS E CANDOMBLECISTAS NO BRASIL	180
FIGURA 10: OS ELEMENTOS SIMBÓLICOS E A ESPACIALIDADE DA UMBANDA NA CIDADE DE RIO GRANDE	224
FIGURA 11: MAPA DO TRAJETO DA CAMINHADA EM HOMENAGEM A OGUM REALIZADA PELO CERSJ	236
FIGURA 12: MAPA DO TRAJETO DA CAMINHADA EM HOMENAGEM A OGUM REALIZADA PELO CEUCR	238
FIGURA 13: MAPA DO TRAJETO DA CAMINHADA EM HOMENAGEM A OGUM REALIZADA PELA URUMI.....	240

QUADROS

QUADRO 1: INDICAÇÃO E PERFIL DOS ENTREVISTADOS.....	113
QUADRO 2: PANORAMA DA RELAÇÃO TEMPO ESPAÇO NO CERSJ	114
QUADRO 3: PANORAMA DA RELAÇÃO TEMPO ESPAÇO NO CETSJ	115
QUADRO 4: PANORAMA DA RELAÇÃO TEMPO ESPAÇO NO CEUCR	116
QUADRO 5: CASAS DE UMBANDA CONSTITUÍDAS POR ZÉLIO FERNANDINO DE MORAES.....	136
QUADRO 6: REPRESENTAÇÃO DO MAGNETISMO DOS ORIXÁS NA UMBANDA	188
QUADRO 7: LINHAS HIERÁRQUICAS DE VIBRAÇÃO DAS ENTIDADES DE CABOCLOS, CRIANÇAS E PRETO-VELHOS NA UMBANDA	189
QUADRO 8: LINHAS HIERÁRQUICAS DE VIBRAÇÃO DAS ENTIDADES DE EXUS NA UMBANDA	193
QUADRO 9: EXPRESSÕES SIMBÓLICAS DE COMUNICAÇÃO COM AS ENTIDADES RELIGIOSAS	196
QUADRO 10: FUNÇÕES HIERÁRQUICAS NO CONHECIMENTO DA LINGUAGEM RELIGIOSA UMBANDISTA.....	208
QUADRO 11: REPRESENTAÇÃO DAS ERVAS AROMÁTICAS RELACIONADAS AOS ORIXÁS NA UMBANDA	250
QUADRO 12: RELAÇÃO DOS AROMAS COM AS FUNÇÕES TERAPÊUTICAS	252

FOTOS

FOTO 1: CAPA DO LP DE CLARA NUNES REFERENTE À RELIGIOSIDADE DOS ORIXÁS.....	42
FOTO 2: PATRONO DA UMBANDA ZÉLIO FERNANDINO DE MORAES (1891-1975)	48
FOTO 3: PRIMEIRO CONGRESSO NACIONAL DE UMBANDA NO MARACANÃZINHO (RIO DE JANEIRO) EM OUTUBRO DE 1941.....	49
FOTO 4: CAPA DO LIVRO DO PRIMEIRO CONGRESSO NACIONAL DE UMBANDA	51
FOTO 5: O PRÍNCIPE AFRICANO JOAQUIM DE ALMEIDA CUSTÓDIO (1831-1935).....	54
FOTO 6: PRATICANTES UMBANDISTAS NA RELAÇÃO ENTRE O DOM E A GRATIDÃO	89
FOTO 7: LEMBRANÇAS DOS TEMPOS FESTIVOS NO CERSJ E NO CETSJ	98
FOTO 8: REMEMORAÇÃO AOS PRETO-VELHOS NO CERSJ.....	99
FOTO 9: REPORTAGEM SOBRE A FUNDAÇÃO DO CERSJ E DO CETSJ	101
FOTO 10: TENDA ESPÍRITA DE NOSSA SENHORA DA PIEDADE	135
FOTO 11: REGISTRO DO ESTATUTO DA TENDA ESPÍRITA NOSSA SENHORA DA PIEDADE	138
FOTO 12: OTACÍLIO MARQUES CHARÃO (1906-1954).....	142
FOTO 13: LEMBRANÇA DA ÁFRICA UTILIZADA NOS RITUAIS DE UMBANDA PELO IRMÃO CHARÃO.....	143
FOTO 14: ESTRUTURA EXTERNA DO PRÉDIO DO CETSJ	147
FOTO 15: REPORTAGEM SOBRE A FUNDAÇÃO DO CETSJ	150
FOTO 16: PRIMEIRA CAMINHADA UMBANDISTA EM RIO GRANDE	152
FOTO 17: ABERTURA DO LIVRO DE ATAS DO CERSJ 1959	155
FOTO 18: ESTRUTURA EXTERNA DO PRÉDIO DO CERSJ	156
FOTO 19: MANIFESTAÇÕES RELIGIOSAS DOS PRATICANTES DA UMBANDA NA CIDADE DE RIO GRANDE EM 1968.....	161
FOTO 20: RECONHECIMENTO DAS RELIGIOSAS DO TERREIRO DE UMBANDA PELA URUMI	163
FOTO 21: ESTRUTURA EXTERNA DO PRÉDIO DO CEUCR	165
FOTO 22: O PRIMEIRO CONGÁ DE OTACÍLIO CHARÃO.....	165
FOTO 23: INAUGURAÇÃO DO MONUMENTO A IEMANJÁ NA PRAIA DO CASSINO EM 1976.....	167
FOTO 24: SÍMBOLOS DA LINGUAGEM DAS ENTIDADES RELIGIOSAS NO CERSJ	184
FOTO 25: RELIGIOSIDADE UMBANDISTA MANIFESTADA SOB O PODER DA VIBRAÇÃO DE EXU NO CERSJ	194
FOTO 26: COLARES SACRALIZADOS NA REPRESENTAÇÃO DO TERRITÓRIO DAS ENTIDADES RELIGIOSA	197
FOTO 27: A COMUNICAÇÃO RELIGIOSA DO GRUPO DO CERSJ NO TERRITÓRIO REGIDO PELA AUTORIDADE DEVOCIONAL IEMANJÁ.....	200
FOTO 28: FRONTEIRA SIMBÓLICA PRESENTE NO ESPAÇO RELIGIOSO DO CETSJ	202
FOTO 29: A COMUNICAÇÃO UMBANDISTA NO ESPAÇO QUE SIMBOLIZA O TERRITÓRIO DO "POVO DA RUA".....	204

FOTO 30: FERRAMENTA SACRALIZADA NO VIVENCIAR RELIGIOSO DE XANGÔ NO CERSJ	215
FOTO 31: COMUNICAÇÃO DO GRUPO RELIGIOSO DO CETSJ COM AS ENTIDADES DO “POVO DO ORIENTE”.....	217
FOTO 32: COMUNICAÇÃO DO GRUPO RELIGIOSO DO CERSJ COM AS ENTIDADES NA VIBRAÇÃO RELIGIOSA DE IEMANJÁ.....	219
FOTO 33: MANIFESTAÇÕES UMBANDISTAS DA PRAÇA TAMANDARÉ	226
FOTO 34: MANIFESTAÇÕES UMBANDISTAS NA FRENTE DO MERCADO PÚBLICO MUNICIPAL	229
FOTO 35: MANIFESTAÇÕES UMBANDISTAS NO MONUMENTO EM HOMENAGEM A IEMANJÁ NA PRAIA DO CASSINO	231
FOTO 36: CAMINHADA DO GRUPO RELIGIOSO DO CERSJ EM HOMENAGEM A OGUM	235
FOTO 37: CAMINHADA DO GRUPO RELIGIOSO DO CEUCR EM HOMENAGEM A OGUM	237
FOTO 38: MUSICALIDADE SAGRADA.....	247
FOTO 39: ELEMENTOS AROMÁTICOS DE REPRESENTAÇÃO RELIGIOSA UMBANDISTA.....	255
FOTO 40: DEFUMAÇÃO E A EVOCAÇÃO ÀS ENTIDADES RELIGIOSAS	257
FOTO 41: OS CHEIROS E A REPRESENTATIVIDADE UMBANDISTA.....	259

SUMÁRIO

RESUMO.....	IX
ABSTRACT.....	X
LISTA DE SIGLAS.....	XI
LISTA DE ILUSTRAÇÕES.....	XII
INTRODUÇÃO.....	16
CAPÍTULO 1 - OUTROS OLHARES PARA A UMBANDA	36
CAPÍTULO 2 - TRILHANDO EM DEVOÇÕES: BASES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS	72
2.1 A CONSTITUIÇÃO DA ESPACIALIDADE RELIGIOSA.....	88
2.2 MEMÓRIAS ENCONTROS DE UMA ESPACIALIDADE RELIGIOSA.....	95
2.3 NO CAMINHO PARA O SAGRADO: TÉCNICA DE INVESTIGAÇÃO.....	106
2.3.1 AS ENTREVISTAS.....	108
2.3.2 AS FOTOS.....	117
CAPÍTULO 3 - A UMBANDA, OS TERREIROS E A CIDADE RIO GRANDE	122
3.1 O MITO FUNDANTE DA UMBANDA.....	130
3.2 O INTRODUTOR DA UMBANDA EM RIO GRANDE.....	140
3.3 A CONSTITUIÇÃO DA TENDA DE SÃO JORGE.....	146
3.4 O TERREIRO DE UMBANDA MAIS ANTIGO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL.....	153
3.5 AS LIGAS UMBANDISTAS E OS TERREIROS EM RIO GRANDE.....	159
CAPÍTULO 4 - A GEOGRAFIA NO ESPAÇO DOS SERES DE LUZ	171
4.1 O SER UMBANDISTA E A SUA REPRESENTAÇÃO NOS DADOS OFICIAIS.....	171
4.2 O PODER NO TERRITÓRIO DA UMBANDA.....	181
4.3 RELAÇÃO DE PODER E AUTORIDADE NO TERRITÓRIO SAGRADO.....	205
4.4 ENTRE ORIXÁS E AS ENTIDADES ESPIRITUAIS NO PODER RELIGIOSO.....	209
CAPÍTULO 5 - ENCONTROS COM O SAGRADO NA UMBANDA EM RIO GRANDE	221
5.1 AS CAMINHADAS E AS ESPACIALIDADES UMBANDISTAS.....	232
5.2 A MUSICALIDADE E AS ESPACIALIDADES UMBANDISTAS.....	241
5.3 OS CHEIROS E AS ESPACIALIDADES UMBANDISTAS.....	248
CONSIDERAÇÕES FINAIS	260
FONTES	269
I - ORAIS	269
II - PRIMÁRIAS	270
III - ESTATÍSTICAS DO IBGE	270
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	272
APÊNDICES	282
ANEXOS	308

INTRODUÇÃO

O ser humano, desde sua trajetória inicial na Terra, sempre apresentou a necessidade de conhecer os fenômenos que o cercam; para isso, a observação e a reflexão sempre foram primordiais para alcançar o seu entendimento. Porém, conhecer o fenômeno religioso como um todo é um hiato que incita a mergulhar mais no seu universo, na sua linguagem. Portanto, o mundo religioso cultural ecoa em distinções com afinidade com os locais e os objetos, pois é parte do existir religioso.

Bourdieu⁴, alicerçado na teoria da linguagem de Cassirer, aponta que ela é um processo interior ao ser. E cada linguagem estabelece relações que atuam em torno dos indivíduos a que ela pertence, sendo que a linguagem funciona como círculo do qual não é possível sair sem saltar para dentro de outro. Assim, os símbolos do rito e do mito, ou seja, a religião é concebida como linguagem.

Desta forma, o desvendar da cultura torna-se uma preocupação incisiva do homem para compreender as diversas tradições e costumes dos grupos humanos. Os costumes são apresentados por meio das peculiaridades de uma civilização e da sociedade. Assim, a cultura também remonta à história das civilizações e das comunidades de modo geral. E, neste patamar, o termo cultura abrange diversos significados, dentre os quais o religioso, que passa a conceber a adição das características de um grupo social.

O umbandista, através da sua espacialização religiosa, constitui novas formas para a sua devoção, em um entrelace, cujo objetivo colocado em vigor é o da religiosidade aos seus Orixás⁵ e Entidades⁶ Espirituais. Esta é realizada através de um mundo religioso que o auxilia a superar as dificuldades do mundo material.

Segundo Pinto⁷, a Umbanda é o grande e o verdadeiro culto que os espíritos humanos encarnados, na Terra, prestam a Obatalá⁸, por intermédio dos Orixás.

⁴ BOURDIEU, P. **A economia das trocas linguísticas**: o que falar, que dizer. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2008.(p.27).

⁵ Refere-se aos ancestrais divinizados da cultura Yorubá, presentes na religiosidade umbandista que correspondem a pontos de forças da natureza e seus elementos arquétipos que se encontram relacionados às manifestações dessas energias (forças).

⁶ O termo será referido com letra inicial maiúscula como sinal de respeito às divindades do panteão religioso da Umbanda.

⁷ PINTO, A. **Dicionário da Umbanda**. 2. ed. Rio de Janeiro, 1975.

⁸ O termo de origem africana refere-se ao grande orixá que na mitologia Yorubá é o criador do mundo, dos homens; animais e plantas. É o maior de todos os Orixás, foi o primeiro criado por Olumare.

Desse culto participam “os espíritos elementares⁹ e os espíritos humanos desencarnados¹⁰”. Assim, a principal finalidade do culto de Umbanda é o serviço às criaturas humanas e aos espíritos humanos encarnados e desencarnados, seja por meio da doutrinação ou por auxílio espiritual, nas dificuldades materiais e morais, alívio ou a cura de doenças. Esse culto é prestado pelos umbandistas com humildade, pureza e disposição à caridade. “Humildade, pureza e caridade são três requisitos indispensáveis¹¹” à prática da Umbanda. A definição do nome envolve termos da linguagem oriental antiga, a palavra UM, que significa Deus e BANDA, também de mesma origem, que significa agrupamento ou legião. A influência do “oriente sobre os povos africanos foi a causa de que no Brasil, recebêssemos a Umbanda da África¹²” dado a grande massa de africanos que emigraram à força para o Brasil no Período Colonial. Em suma, o autor coloca que a Umbanda é a caridade.

Assim, ao mesmo tempo em que a sociedade sofre com a ação condicionante do passado, no presente também organiza as formas de condicionar o futuro. Para isto, através de uma visão geográfica, interpreta-se o contexto que levou à formação das relações espaciais por meio da Umbanda, ou seja, a materialização religiosa entre o homem e o meio e, perante os acontecimentos devocionais, a sua busca ao plano mítico das divindades.

O acontecimento, na interpretação do espaço das manifestações religiosas, os pontos de ligação entre o homem e o mundo mítico da Umbanda, é uma tarefa também da Geografia não como classificadora dos fatos devocionais que permeiam o espectro religioso através da Umbanda, mas sim como reveladora das expressões e relações humanas exercidas nos territórios e suas peculiaridades ao entorno social que os envolvem.

Portanto, a relação existencial do homem com a religião é ponto pertinente, pois, ao relacionar-se com os ditames provocados pela sociedade, ele encontra-se na retomada do homem movido também pelo plano da sacralidade. O que não implicou, dentro do espectro religioso, direcioná-lo à investigação da presente

⁹ O termo refere-se à interpretação no mundo umbandista das consciências que povoam o mundo espiritual. São as entidades que incorporam na Umbanda. Esses espíritos vêm à terra para exercer os trabalhos ordenados pelos Orixás

¹⁰ PINTO, A. **Dicionário da Umbanda**. 2. ed. Rio de Janeiro, 1975. (p.195).

¹¹ Idem. (p.196).

¹² Idem (p.197).

pesquisa para uma porção deste mundo denominado Rio Grande/RS-Brasil, de informações de proporções gigantescas.

Com isto, as efetivações humanas são explicadas através da cultura, a exemplo da sociedade que é desvelada por meio das composições de materialidade e imaterialidade imbricadas. Por isto, o estudo do espaço, relacionado ao elemento cultural religioso, é considerado como parte, mais que integrante, em uma totalidade que, ao se organizar, configura diferentes tipos de culturas e resultados de tipos determinados de sociedades. E apresenta, para este contexto, o simbólico, como fator determinante dos aspectos relacionados da vida e da sociedade, está, ao mesmo tempo, cheio de interstícios e de graus de liberdade formatados em diversas instâncias.

Bourdieu¹³ descreve que os condicionamentos ligados a um grupo particular de condições de existência produzem *habitus*, sistemas de disposições duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, ou seja, como princípios geradores e organizadores de práticas e de representações que podem “ser objetivamente adaptadas ao seu objetivo sem supor a intenção consciente de fins e o domínio expreso das operações necessárias para alcançá-los, objetivamente reguladas e regulares¹⁴”.

E no processo estruturante e estruturado da Umbanda, que vai ao encontro do ser como religioso, porquanto num mundo em que o conhecimento ainda apresenta a lamentável forma de estar vinculado ao estágio de distinção social, mas busca-se demonstrar essas distinções atribuídas ao poder religioso, entretanto como modo de compreender os processos de uma cultura que envolve o ato da fé como meio de espacializar a Umbanda.

A contemporaneidade, que acentua e enfatiza o predomínio da racionalidade entre os indivíduos, exhibe o componente fundamental do atual estágio do sujeito. É compreendida como a liberdade de pensar o mundo. Este compreendido, conforme Cassirer¹⁵, como uma construção teórica no ponto em que a consciência primeiramente leva a “termo uma separação clara entre “aparência” e “verdade”,

¹³ BOURDIEU, P. **O senso prático**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

¹⁴ Idem. (p.87).

¹⁵ CASSIRER, E. **A filosofia das formas simbólicas**: segunda parte: o pensamento mítico. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

entre o meramente “percebido” ou “representado” e o “verdadeiramente”, entre o “subjetivo” e o “objetivo”¹⁶.

Pois é o ser humano que, através da sua espacialização cultural, promove os entrelaces sociais, os quais reafirmam a busca da energia do movimento de modo menos metódico, sendo manifestados pela devoção aos seus mitos religiosos. E, de acordo com Ricoeur¹⁷, o mito alarga o tempo corriqueiro (bem como o espaço), ao passo que o rito aproxima o tempo mítico da esfera da vida e da ação.

Segundo Bourdieu¹⁸, a religião permite a legitimação de todas as propriedades características de um estilo de vida singular, as propriedades arbitrárias que se encontram objetivamente associadas. Pois ela ocupa uma posição determinada na estrutura social com “efeito de consagração como sacralização pela naturalização e pela eternização”¹⁹.

A religião, nesta perspectiva, é o efeito da construção do passado de um grupo social, atrelado à dinâmica de um presente social. E nesta ativa manifestação da cultura, ressalta-se que, na sua totalidade, da sociedade mais simples à mais complexa, cada grupo social, e cada indivíduo, pode apresentar o espectro religioso de compreender e vivenciar o seu cotidiano. Com esta assertiva, mencionar que a religião é a vida cotidiana do indivíduo contemplativo, é fonte material da religião, ou seja, resposta das manifestações sociáveis, mas que é também seletiva por não cultivar todas as aparições sociais dos grupos humanos nos seus discursos.

Conforme a interpretação de Ricoeur²⁰, no discurso, o locutor tem a intenção de influenciar o ouvinte, pois o discurso exclui um tempo, e inclui três tempos fundamentais, o presente, o futuro, o pretérito. Assim, o presente é o tempo básico do discurso; ele aponta que este marca a contemporaneidade entre a coisa enunciada e a instância de discurso; é, portanto, solidário do caráter autorreferencial da instância de discurso.

Com isso, a religião torna sua compreensão no sentido de ela ser centrada no sujeito. Tanto que o sujeito, ao se comunicar com as Entidades Espirituais, no caso da Umbanda, comunica-se dentro de um plano espiritual, porque existe imbricado a

¹⁶ Idem. (p.135).

¹⁷ RICOEUR, P. Entre o tempo vivido e o tempo universal: o tempo histórico. In: **Tempo e narrativa: 3** Tempo narrado. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

¹⁸ BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

¹⁹ Idem. (p.46).

²⁰ RICOEUR, P. **Tempo e narrativa 2: A configuração do tempo na narrativa de ficção**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. (p.107).

este o plano dos homens. Assim, permanece o mundo da religião contíguo ao mundo dos homens.

É marcada pela caracterização da diversificação interna, e possui uma propriedade relacionada ao posicionamento dos grupos sociais no processo de uma produção dinâmica. A condição de processos passados deixa-a manifestada nos locais e a interpretação da experiência humana apontada para o viés religioso, incluso a uma vertente do discurso, atua como um texto.

Neste sentido, o indivíduo tem contato com esse texto que o envolve nos segredos e mistério, na Umbanda, junto às Entidades Espirituais. O amadurecimento espiritual a proximidades com os Orixás equivale ao processo de iniciação. Segundo Sodré²¹, é compreendida também como a entrada num espaço, de ordem sagrada, que define “a plena socialização do indivíduo aos olhos do grupo²²”. Ela é ‘porteira’, uma marcação territorial, importante, porque designa o limiar do sagrado como simbólico.

O simbólico revela o mundo do indivíduo. Assim, a chegada das Entidades religiosas ocorre por meio dos ritos, realizados pelos grupos religiosos. E estes atos são o elo entre o religioso e os seres míticos que adquirem o seu ponto mais alto, quando a Entidade toma o comando do corpo, ou seja, do templo vivo que é o corpo.

Com isto, os ritos, as festividades, e as caminhadas repletas de símbolos religiosos são instrumentos de conhecimento e comunicação e fazem parte da ritualização da manifestação umbandista.

Nesta dinâmica, a hierarquia, no Terreiro²³, não se estabelece somente por relações, pois junto ela tem a questão do discurso e da iniciação religiosa. E na Umbanda, por ser uma religião iniciática, as relações de poder não se estabelecem por acaso, mas pelo conhecimento da linguagem umbandista.

Assim, a linguagem religiosa dos Terreiros, manifestada pelos praticantes, confere um discurso que incita o investigar sob o mundo do agir e do sentir, integrado ao espaço. E as manifestações umbandistas coligam também a existencialidade religiosa da população rio-grandina que a constitui igualmente como elo entre o plano da imaterialidade sagrada apresentada pelas Entidades religiosas da Umbanda, contíguas ao mundo material manifestado fora e nos Terreiros.

²¹ SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade**: a formação social negro-brasileira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

²² Idem. (p.62).

²³ O termo será referido com letra inicial maiúscula como sinal de respeito ao local de manifestação religiosa de matriz africana.

A relação sociocultural que envolve os praticantes da Umbanda aponta para fatores do ecletismo²⁴ religioso e na presença de traços de uma religiosidade de vínculo urbano na sua constituição, exibido nos Terreiros os quais contemplam o cenário cultural religioso citadino.

Contudo, muitos deles, apesar de serem de difícil identificação na paisagem religiosa²⁵ rio-grandina, por contemplarem apenas cômodos de residências particulares e por não serem tão expostos aos meios midiáticos, mantêm, em seus interiores, um universo ímpar composto na junção entre elementos simbólicos.

Na pesquisa, as categorias de análise geográfica, Espaço e Território, também estão presentes, denominados Terreiros, de tradições vivas e com linguagem própria dos atores sociais que as compõem como espaços simbólicos, dos ritos, cultos, festas, musicalidade e pela própria linguagem. Os Terreiros também contemplam, em seu interior, a relação de poder, essa conferida a aspecto religioso dos atores sociais.

Deste modo, o espaço é atrelado ao sagrado, por meio dos elementos existentes e simbólicos da Umbanda, por seus praticantes religiosos, o que permite entender as espacialidades como constituintes de um ambiente dinâmico promovido pelo processo ativo dos atores sociais que compõem as espacialidades no ambiente urbano da cidade, esse atrelado ao plano devocional.

É na relação tempo/espaço, onde ocorrem as afinidades humanas e sociais, ou seja, a transformação da natureza, na produção da cultura, da história e do espaço. A relação tempo/espaço faz-se presente nos vestígios dos símbolos religiosos manifestados também nos lugares fora dos Terreiros.

E, entre ambos, há uma relação de dependência, interdependência e influências. Assim, as interações dos indivíduos com o meio são provenientes de um espaço sociocultural, de uma existência humana fruto das transformações decorrentes no meio (natural e artificializado).

²⁴ O termo apresentado na Tese é diferente da atitude filosófica que constrói uma doutrina própria, elaborada por meio da fusão num todo que almeja coerentemente o que tem maior valor dentre as teses de diversos sistemas, ou seja, de tirar proveito do que considera mais útil em qualquer cultura. Assim, no decorrer da Tese, o sentido abordado para o ecletismo vincula-se à diversidade de rituais de matrizes religiosas distintas que compõem de forma singular a religião da Umbanda.

²⁵ O termo refere-se a uma imagem cultural da religião expressa no mundo perceptual e representacional, constituído de marcas pictóricas que fazem parte de uma variedade de estruturas materiais. Essas “marcas são representações simbólicas como um texto ou uma pintura que refletem significados religiosos”. GIL FILHO, S. F. Paisagem religiosa. In: JUNQUEIRA, S. (Org.). **O sagrado: fundamentos e conteúdos do ensino religioso**. Curitiba: IBPEX, 2009. (p. 93)

E a religiosidade²⁶ como sacralização do espaço também é articulada e contemplada fora dos Templos, cuja carga de valor simbólico é determinada pela percepção do espaço vivido e desponta como afetivo e significativo para o indivíduo ou grupo social religioso. Estes espaços são considerados pela experiência e não só pela aprendizagem como um fator técnico. Portanto, considera-se maior o seu entendimento do mundo.

Nesta maneira, o espaço não se apresenta, para o homem religioso, como homogêneo, e sim como espaço que contém fissuras, quebras, onde não há proporções qualitativamente diferentes uma da outra, contempladas também pelos símbolos religiosos. Segundo Claval²⁷, o espaço sagrado difere do profano porque tem uma carga emotiva muito forte: ele parece ao mesmo tempo como muito atrativo e ameaçador, porque está marcado pela presença da divindade e formas sobrenaturais.

E o fator religioso para a Umbanda também é a conjunção que envolve o homem nos seus sentimentos mais puros, que são: o amor e a fé. Sentimentos estes que despertam a exaltação e também a comunicação com o mundo em que ele igualmente torna-se o articulador e o promotor das emoções, essa busca do pilar, de uma base para o seu amor incondicional, ao qual se dirige no contexto habitual do seu cotidiano.

A linguagem devocional, esta fruto do pensamento mítico, permite alcançar a afinidade simbólica que deixa para trás a superação da vertente positivista de mera dicotomia entre as dualidades: corpo/alma, simbolismo/racionalidade e mito/logos. Segundo Ricoeur²⁸, o mito, na medida em que é definido por seu papel fundador, pode funcionar para atribuir “um valor positivo ou negativo na medida em que é compreendido como uma modalidade da existência humana²⁹”.

Ao entrelaçar-se no mundo de sentimentos e devoção, este expresso, na forma singular denominada Umbanda, a princípio, fez refletir sobre religião como

²⁶ O termo refere-se, na visão umbandista: “Religiosidade significa a vivenciação dos princípios Divinos que regem a criação desde que Deus deu origem a tudo. A verdadeira religiosidade é o cultivo da fé em Deus, amor à sua criação Divina, respeito com as criaturas em um sentimento de fraternidade com seus semelhantes, não importando a raça, a cor ou a religião que seguem. Religiosidade é a vivenciação equilibrada de todos os momentos de nossa vida”. SARACENI, R. **Doutrina e Teologia de Umbanda Sagrada**: a religião dos mistérios um hino de amor à vida. São Paulo: Madras, 2007. (p. 18).

²⁷ CLAVAL, P. Uma, ou algumas, abordagem(ns) culturais(is) na geografia humana. In: SERPA, Â. (org.). **Espaços culturais vivências, imaginações e representações**. Salvador: EDUFBA, 2008.

²⁸ RICOEUR, P. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: LOYOLA, 2006.

²⁹ Idem. (p.250).

ligação de sentimentos movidos pela existência humana. E pensar este mundo de modo extremamente racional seria algo que talharia o argumentar sobre este universo fantástico que não só condiz com os seres míticos, nas formas de Orixás e Entidades Espirituais, mas sim do próprio homem praticante e o seu cotidiano.

Com isto, as religiosidades são vetores que também compõem o cenário religioso, pois são contempladas no cotidiano e a sua presença é compreendida como sendo qualitativamente existencial. E a sua experiência repercute em diferentes relações com os espaços e objetos; ela encontra-se ligada ao vivenciar do sagrado. E os indivíduos, além de sacralizarem os espaços, necessitam vivê-los, porque percebem a paisagem em torno dos espaços de manifestação ritualísticos, como espaços reservados a sua potencialidade.

E o praticante umbandista, como ser cultural, ao longo do tempo, vem aprimorando a sua relação com o mundo espiritual, com a natureza, mas uma natureza expressa, através dos Orixás, na Tese, apontada como algo maior na forma da sua espacialidade. E, ao relacionar o espaço a um valor de dimensão maior como a religião, é possível entender que a menção à fé torna os espaços, seus, de proteção e morada.

Deste modo, pontua-se a ciência geográfica, não como algo vulnerável, sistemático, sem a humanização, mas de investigação no íntimo deste sentimento nos espaços de fé e devoção e religiosidade, por meio da Umbanda. Então, é através da religião que os símbolos surgem com a relação do indivíduo com o mundo. Essa relação homem/mundo é a própria atmosfera dele. Assim, é possível dizer que, ao entrar em um Terreiro, entra-se em outro mundo.

O mundo da religião é o mundo do sagrado. Tudo é sacralizável. E o espaço não é sagrado; são os sujeitos atuando individual e coletivamente que atribuem sentido de sagrado ao espaço. Assim, o sagrado não é entendido por uma mera oposição ao profano. Ele é entendido porque as pessoas sacralizam o mundo, dão sentido ao mundo.

Mas as religiões de matriz africana foram discriminadas, por serem associados a elementos de perjúrio social e pelo preconceito racial, fatores que acobertaram por anos uma riqueza que a ignorância e o desconhecimento não deixavam mostrar ao mundo. E com a Umbanda não foi diferente, discriminada desde sua formação no início do século XX.

E mesmo presente na área urbana das cidades brasileiras, passou também pelo processo de não aceitação social. Mas que, através da denominação utilizada na época de Centros e Casas Espiritualistas, foi demarcando e ganhando espaço no cenário urbano nacional. Pois os Terreiros da área rural ganhavam uma nova roupagem em um país de base rural do começo do século XX.

E a Umbanda surge no país, assim, em um território recém-saído do Império para a República e mais do rural para o crescimento urbano. Então, como uma religião de magia e misticismo, insere-se neste novo contexto nacional urbano democrático? O brasileiro, nesta época, apresentava o pensamento dualista, pois o que era moderno estava atrelado ao urbano e às classes abastadas. E, como a Umbanda atinge todos os estratos sociais, na época, em pouco tempo? Fruto da sua nacionalidade ou identidade forjada? São questionamentos que instigam o seu espraiamento no país.

Ao abordar a Umbanda, que tem atrelado em seu elemento o misticismo e a magia, torna seus elementos contingentes com uma religião que cultua diversas formas de espiritualidade em conjunto, algo ímpar. Pois, ao mesmo tempo em que seus espaços são locais com o sentimento de pertença dos religiosos ou apenas consulentes em busca de uma direção em seus aspectos da vida cotidiana aos locais de manifestações dos rituais, também são território³⁰; e as relações de poder, e este, são correlatas à noção de apropriação e à definição de papéis sociais hierarquizados.

Desse modo, uma das formas “concretas de apropriação *temporo-espacial* mediada pelo poder é o território³¹”. E nesses espaços configuram-se uma hierarquia e uma linguagem que são fatores de mistério e poder de uma espacialidade religiosa.

E, nesta atribuição de território e espaço, compreender as espacialidades da Umbanda na urbe, localizada ao sul do estado do Rio Grande do Sul, manifestada popularmente como Noiva do Mar, devido a sua proximidade com os corpos hídricos: o Saco da Mangueira, no estuário da laguna dos Patos; a praia do Cassino,

³⁰ O termo refere-se ao território de sentidos. É um território simbólico que o discurso determina fronteiras, por isso através do discurso ele também se constitui. Então, é como território de limites simbólicos e discursivos. O Dirigente Espiritual, através do discurso, estabelece o seu território enquanto hierarquia. Esses espaços da religião são espaços de significados, sendo eles imanentes à própria religião.

³¹ GIL FILHO, S. F. **Espaço sagrado**: estudos em geografia da religião. Curitiba: Ibplex, 2008. (p. 107).

de mar aberto; o Canal do Norte, do encontro da laguna dos Patos com o mar aberto. Todas exercem comunicação entre as águas doces de mamãe Oxum³² e as salgadas de mamãe Iemanjá³³, e que simbolizam, mais que um cenário de exposição desta cidade, concebe, sim, a relação mítica dos cidadãos com este corte espacial.

Mediante este fato, a relação da cidade de Rio Grande com os templos umbandistas configura-se na paisagem também do Estado, pois foi nesta localidade que surgiram as primeiras manifestações religiosas de matriz africana. Conforme Vieira³⁴, foi a partir de 1737, introduzida, pois uma nova componente étnica entrou no Rio Grande do Sul, ou seja, o negro. Assim, o escravo africano chegou com a expedição de João de Magalhães, embora se deva considerar que Dom Manuel Lobo, ao fundar a Colônia do Sacramento, tenha introduzido o braço escravo negro no sul do continente.

Nesta configuração histórica, a cidade, fundada em 1737, na desembocadura da Lagoa dos Patos, foi um marco inicial dos portugueses em terras sulinas (brasileiras). Conforme Oro³⁵, foi a porta de entrada das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul.

E mais, a cidade de Rio Grande é detentora de um patrimônio cultural, representado através dos Terreiros, espreado por toda a malha urbana municipal. Estes são em número superior a duzentos, na atualidade, e registrados em torno de 50, conforme os dados da URUMI³⁶. Estão concentrados em maior número na área periférica da cidade.

Com sua religiosidade, danças, festividades e musicalidade apresentam-se nas devoções aos Orixás, Caboclos, Preto-Velhos e o “Povo da Rua”; esse último,

³² PINTO, A. **Dicionário da Umbanda**. 2. Ed. Rio de Janeiro: Eco, 1975. (p. 139): “[...] à deusa da água doce ser mítico do panteão africano religioso”.

³³ Idem. (p. 99): “Deusa do panteão religioso africano considerado a senhora dos mares”.

³⁴ VIEIRA, E. F.. Processos de Povoamento. In: **Rio Grande do Sul: geografia da população**. Porto Alegre: Sagra 1985. (p. 31-48).

³⁵ ORO, A. P. **As religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: UFGS, 1994. (p. 11).

³⁶ Conforme o Cartório Borghetti, da Comarca do Rio Grande, de Registro Civil da 2ª Zona – Registros de Títulos e Documentos. Consta registrado no Livro A nº 4, na Folha nº24 V, sob número 1966432, fundada em 13 de maio de 1966 com o nome de “UNIÃO RIOGRANDINA DE UMBANDA MÃE IEMANJÁ”, sofreu alteração, em Assembleia Geral Extraordinária, realizada no dia 29 de Julho de 1983, conforme Ata de número 100, alterou sua denominação para UNIÃO RIOGRANDINA DE CULTOS UMBANDISTA E AFRO-BRASILEIROS MÃE IEMANJÁ, mantendo sua primitiva sigla (URUMI), Rio Grande-RS, 06 de agosto de 1983, presidida por Wilmar Tavares.

citado nas palavras de Birman³⁷, refere-se às Entidades míticas que, associadas ao mundo material, apresentam-se associadas ao mundo marginal urbano avesso às regras da civilização, promulgadas como a pequena urbe denominada Terreiro.

O Terreiro, com seu dinamismo dentro dos rituais, é o fator democrático que faz com que o espaço religioso seja cultuado por diversas Entidades. E neste dinamismo de culto às Entidades, a Umbanda chega à cidade de Rio Grande/RS-Brasil, localizada a 32°2'6" Sul e a 052°5'56" Oeste³⁸ (FIGURA 1 p.28), nos primeiros anos do século XX; expande-se rapidamente, com a constituição de Centros e Casas Espiritualistas.

Neste contexto, as espacialidades, através da sua forma cultural religiosa, permite entender os Terreiros como entes constituintes de um espaço dinâmico, movimentado através do processo ativo cultural dos atores sociais que compõem a relação dos lugares investigados e o espaço devocional, neste caso, representados nos Terreiros rio-grandinos.

Segundo Sodré³⁹, o Terreiro é descrito como a pequenez quantitativa de um espaço topográfico, uma vez que, nestes locais, é organizada, com veemências, a simbologia de um cosmos. E, estes cosmos representam também um espaço qualitativo que se faz presente, de forma concisa, sobretudo a espacialidade da Umbanda.

Diante disto, pode-se afirmar que o Terreiro é um espaço refeito, com vista a especificidades territoriais brasileiras, o qual se converteu em apenas uma casa, às vezes numa parte da casa ou em pequena sala anexa a uma residência, localizadas, em grande número, principalmente nas periferias das cidades. E por mais comum que seja o espaço, sacraliza-se por meio de rituais adequados e pela presença de representações mítico-religiosas de diversas matrizes junto a elementos que compõem a Umbanda, a cultura, a religiosidade, como parte da identidade nacional.

Os espaços com sacralização são, antes de qualquer coisa, uma vivência afetiva: a partida, a viagem, a desinstalação do cotidiano constituem a própria linguagem das Entidades. E através dos símbolos, aproxima os indivíduos do domínio do sagrado. Em meio a isto, a descoberta do sagrado é um ato de afetividade do religioso a suas Entidades. Já no ambiente, é possível a comunicação

³⁷ BIRMAN, P. **O que é Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985. (p. 41).

³⁸ Conforme os dados do *site* oficial da Prefeitura da Cidade de Rio Grande. Disponível em: www.riogrande.rs.gov.br

³⁹ SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1998.

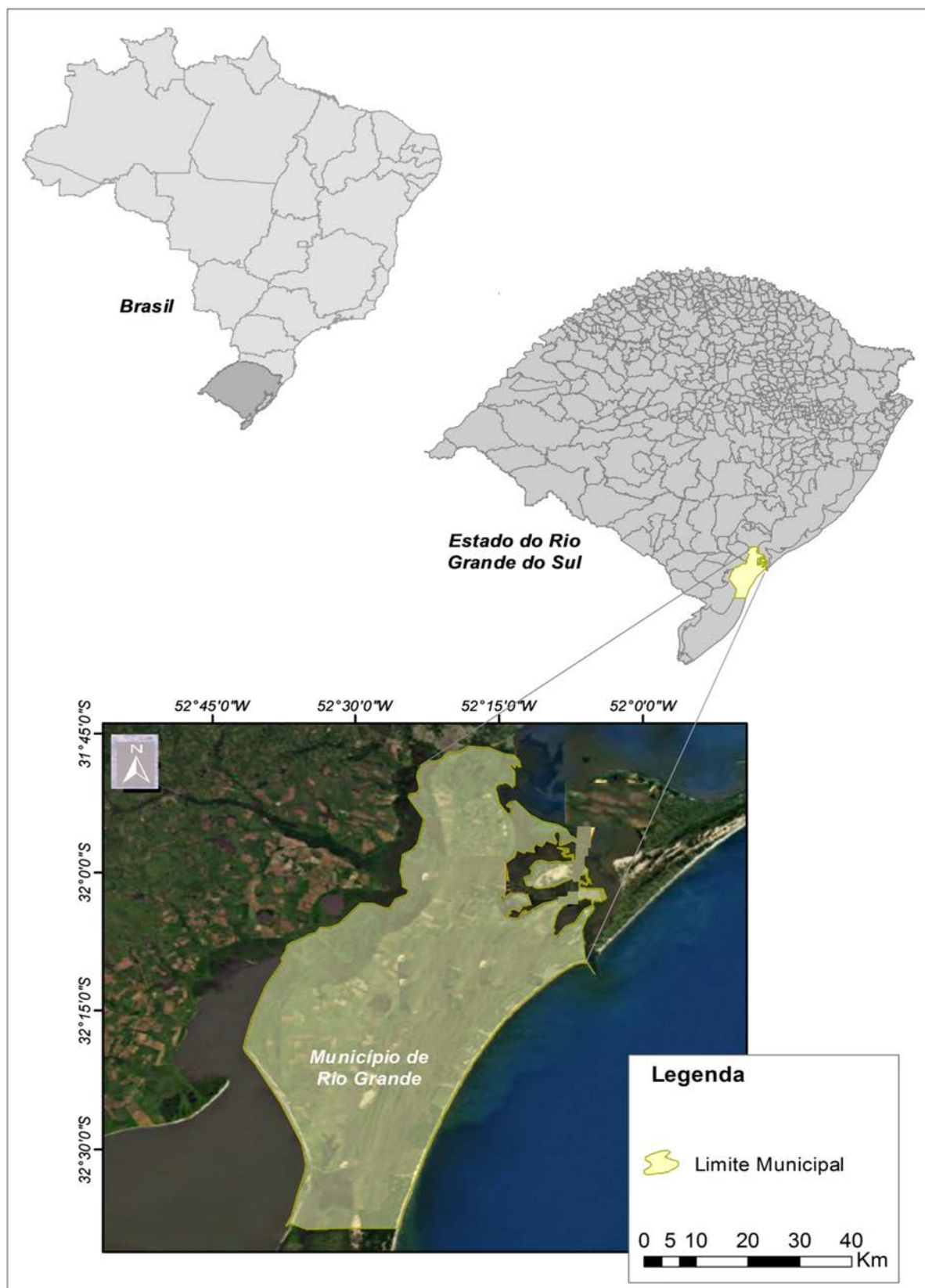
com elas; consequentemente, coloca-se como um portal para o alto, onde os deuses podem subir à Terra e o homem pode chegar simbolicamente na sua morada.

Então, a compreensão das territorialidades do sagrado⁴⁰ como manifestação de devoção é articulada e expressa numa linguagem comum, que é da comunidade, que rapidamente se constitui em torno das diversas manifestações da cultura. Desta forma, o espaço sacralizado, constituído pelos Terreiros rio-grandinos, apresenta importante papel dos aspectos do sagrado da Umbanda na cidade de Rio Grande-RS, pois eles não são algo vazio, sem vida; neles há conhecimentos que se acredita transcenderem o postulado teórico; deste modo, aguça o crescimento do próprio conhecimento humano na busca de explicações plausíveis científicas.

Neste sentido, o espaço e a religião estão presentes nas manifestações da Umbanda, através dos Centros de Umbanda que são presentes no cerne do debate geográfico da pesquisa, porque os Terreiros umbandistas possuem grande riqueza de expressões culturais documentadas nos rituais de iniciação e de passagem, principalmente no culto aos seres transcendentais míticos, os quais se personificam nas forças da natureza e materializam sua irradiação através do indivíduo humano, com as possessões e a devoção, criando um mundo espiritual ligado ao mundo material dos homens.

Os grupos sociais presentes nos Terreiros inventam e reinventam formas de manifestar sua religiosidade ao longo dos tempos e são percebidas enquanto relativamente autônomas e simultaneamente, como constitutivas do tecido social. Nesta conjuntura do processo histórico religioso brasileiro, associado à colonização, à escravidão e à migração, fez da devoção um complexo social de matrizes culturais imbricadas, que é a Umbanda.

⁴⁰ GIL FILHO, S. F. **Espaço sagrado**: estudos em geografia da religião. Curitiba: Ibpx, 2008. (p. 112-113): “A territorialidade do sagrado refere-se a um mundo de experiências dos sujeitos cuja autoridade é atribuída ao transcendente. Pode-se, então, inferir que a instituição religiosa é a expressão concreta da religião e que religiosidade é condição humana de ser religioso”.

FIGURA 1 – MAPA DE LOCALIZAÇÃO DA CIDADE DE RIO GRANDE NO RS E BRASIL.

FONTE: IBGE (2010); GOOGLE EARTH (2014). ORGANIZADO POR PEREIRA, R. A., 2014.

Os símbolos misturam as percepções humanas, porque assumem o espaço dos acontecimentos religiosos. Eles apresentam-se como a crença e, mais, a existência de um lugar para preenchê-la no inconsciente individual, o qual aceita a interpretação dos processos que produzem a necessidade da sublimação religiosa. Ainda assim, este processo subsiste com o indivíduo, não podendo preencher esse lugar com suas próprias produções, mas somente utilizando significantes dos quais não dispõe livremente.

Uma vez que, quanto mais forte é a tendência dos homens para crerem em um poder invisível e inteligente presente na natureza, mais eles têm uma tendência igualmente forte de darem atenção aos objetos sensíveis e visíveis e, a fim de reconciliarem essas inclinações, são levados a unirem o poder invisível a algum objeto visível.

E por meio dos símbolos religiosos possuem, ainda, o caráter sagrado atribuído ao espaço, que se denomina como os diversos centros de ligação em movimento, os quais são lugares de convergência, marcados por tempos simbólicos, ou seja, dos rituais, próprios de cada indivíduo com a divindade. Desta forma, o espaço relacionado, a prática social da religião, é parte integrante de uma totalidade que, ao se organizar, configura diferentes tipos de cenários e resultados de tipos determinados de manifestações, não só da fé.

Nesse contexto, é aceitável levantar uma argumentação sobre a relação material e imaterial espacializada no cenário religioso umbandista rio-grandino, tem-se o material apenas no monumento e nos Terreiros, o qual passa de caráter simbólico para o de signo, pois todas as representações dos ritos estariam concentradas nele. Por outro lado, ao pensar os ritos como algo material, tem-se a questão da urbanidade e da contemporaneidade, pois, a cada ano, fazem a dimensão lúdico-festiva se ampliarem.

A inquietação por esclarecimentos científicos plausíveis começa com Bourdieu⁴¹, quando expõe que determinados símbolos são perpetuados; entre outras palavras, obtêm destaque social em relação a outros. E ele também enfatiza que a linguagem tem, como poder, referenciar os grupos sociais, tendo, em sua troca, a valorização dos grupos sociais.

⁴¹ BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2006. (p. 24).

Por meio de Ricoeur⁴², entende-se a linguagem como um sistema autossuficiente nas relações internas e externas, ou seja, constituído em um mundo próprio, mundo de ações interiorizado e exteriorizado.

O componente de investigação dos praticantes e das comunidades religiosas presente nos Terreiros rio-grandinos, é eclético, miscigenado e o grupo social, a comunidade que pratica o culto religioso umbandista concebe parte de sua dimensão em uma linguagem religiosa cultural no Terreiro e possui a Umbanda como linguagem que lhe permite uma referência e uma valorização social no centro do processo de herança de conhecimentos ritualísticos que atravessam as temporalidades de várias gerações sociais. Esta herança não aparece como mediadora, mas como constituidora de um mundo próprio.

Os cerimoniais ecléticos de passagens também ocorrem em expressões culturais religiosas desdobradas fora do espaço de devoção destes Terreiros. E promovem espacialidades que foram investigadas através das caminhadas religiosas e nas visitas aos Templos naturais, o que permite um imbricamento entre documentos culturais de matrizes espirituais, religiosas e filosóficas que se ligam em um determinado ponto à Umbanda.

A presença da musicalidade africana nos Terreiros é colocada também como ponto para a questão do sagrado e de transição entre o mundo material e o plano da imaterialidade dos Orixás e das Entidades Espirituais, ou seja, a sua representatividade e espacialidade através da investigação do espaço dos citados Terreiros rio-grandinos. Já ao sacralizar o mundo, o homem religioso dá significação plena aos espaços, como forma e sentido, criando a dinâmica dos espaços sagrados também vistos como territórios religiosos.

Neste contexto, o espaço relacionado à prática social é parte integrante de uma totalidade que, ao se organizar, configura diferentes tipos de espacialidades e resultado de tipos determinados de relação com o sagrado, construindo as formas de conhecimento por meio das suas representações. Segundo Gil Filho⁴³, as representações, portanto, são uma forma de conhecimento. Assim, mesmo que o tempo e o espaço gerem determinadas formas de representação, “é na dualidade

⁴² RICOEUR, P. **Teoria da Interpretação**: o discurso e o excesso de significação. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1976. (p. 15).

⁴³ GIL FILHO, S. F. **Espaço Sagrado**: estudos em geografia da religião. Curitiba: Ibepe, 2008.

sujeito e objeto que reside o denominador comum que pode conceber toda forma de representação⁴⁴.

Com isso, o tempo e o espaço geram formas especializadas de apresentação da Umbanda. Os símbolos surgem da estruturação da relação do indivíduo com o mundo. E o questionamento que permeia é: Como é apresentada a estruturação da linguagem da Umbanda por meio de uma Geografia que vai ao encontro do humano e do território de sentidos, para compressão da espacialidade religiosa?

A presente Tese expõe a reflexão sobre a espacialidade cultural religiosa e a sua relação com a Umbanda na cidade de Rio Grande/RS. E reflete a relação do homem no mundo, salientando o que este traz de mais subjetivo nas relações sociais, contidas nas formas de interpretar as interações do homem com o meio por meio da religião.

A realização de um diálogo científico referente à divinização, por meio também dos territórios de manifestação religiosa da Umbanda, também consiste na compreensão dos espaços onde ocorre a divinização e a sacralização dos espaços de manifestação cultural religiosa no espaço urbano, os Terreiros de Umbanda, e a comunidade destes territórios, compondo pressupostos para análise fenomenológica e existencialista dos espaços e suas espacialidades sagradas, atribuída à linguagem dos umbandistas.

Para isto:

- Por meio da Geografia, verificou-se a espacialidade nos Terreiros de Umbanda e sua mobilidade existencial no espaço rio-grandino.
- Através das caminhadas, da musicalidade e dos cheiros, investigaram-se as manifestações das Entidades, as singularidades e a transição entre o mundo material e o plano da imaterialidade dos Orixás e das Entidades espirituais da Umbanda nos Terreiros, na compreensão da espacialidade umbandista que perpassa a linguagem religiosa “aparente”.
- Junto ao estudo dos Terreiros de Umbanda, caracterizou-se uma hermenêutica passível de uma base sólida dentro da ciência geográfica, em especial, na área da Geografia da Religião, na

⁴⁴ Idem. (p.24).

compreensão dos espaços religiosos e das espacialidades umbandistas.

A exposição do tema espacialidade religiosa da Umbanda na cidade de Rio Grande apresenta a sua reflexão organizada em cinco capítulos.

O **Capítulo 1 - Outros olhares para a Umbanda**, exibe o levantamento do estado da arte relacionado à Geografia, à Religião e à Umbanda, tecendo como meta situar e apontar para o leitor debates acadêmicos que vão ao encontro do tema apresentado. Para isto, foram investigadas e analisadas as pesquisas acadêmicas que se encontram inseridas em uma escala temporal de mais de 80 anos.

Deste modo, na primeira parte do capítulo são apresentadas e analisadas as pesquisas que foram publicadas em forma de artigos, TCC, Dissertação e Teses nas áreas de conhecimento como História, Filosofia, Psicologia, Sociologia e Teologia, no sentido de compreender a ação da Umbanda, no âmbito nacional e regional da sua ação cultural e seus aspectos sociais.

As obras relacionadas ao campo de conhecimento da ciência geográfica, como operante nas respectivas pesquisas analisadas, configuram a segunda etapa do capítulo. O estudo aborda as atribuições geográficas no estudo da Umbanda, em pesquisas de âmbito regional, e principalmente local, da análise de obras relacionadas ao tema da pesquisa que relacionam e apresentam ligação com a espacialidade da Umbanda.

No **Capítulo 2 – Trilhando em devoções: as bases teóricas e metodológicas da pesquisa**, são exibidos os elementos que auxiliaram a compor a metodologia de pesquisa, ou seja, as trilhas percorridas para o desenvolvimento da Tese, os suportes teóricos e conceituais.

Assim, alicerçado no existencialismo, é estabelecida uma contextualização, a qual coloca em evidência a análise dos elementos simbólicos que compõem a Umbanda. Estes vêm como uma linguagem repleta de símbolos no seu discurso, na composição do campo religioso, neste caso, o umbandista.

A compreensão no estudo da linguagem religiosa umbandista, de dentro do Terreiro para fora, no sentido de uma geograficidade na interpretação de algo de cunho mais próximo do ser umbandista, atribuindo aos espaços, onde o sagrado é manifestado, a qualidade de pertencimento e de afetividade.

Na outra etapa do capítulo, estão presentes as técnicas de pesquisa utilizadas e sua forma de aplicação. É apresentado o método qualitativo de pesquisa

para esta temática, com ênfase nas técnicas de entrevistas semiestruturadas. E o uso das imagens fotográficas, como forma de entender e valorizar as vivências dos grupos religiosos umbandistas nos Terreiros e fora deles, foi relacionado dentro da interpretação do campo de pesquisa e das imagens fotográficas.

E, finalizando o capítulo, um entrelaçar de ideias que compõem a visão da pesquisa em espacialidade religiosa. Isto constitui o panorama utilizado como contexto geral para análise geográfica das manifestações fenomenológicas existencialistas da Umbanda.

O Capítulo 3 – A Umbanda, os Terreiros e a cidade de Rio Grande, descreve a história da Umbanda e fala sobre a constituição dos Terreiros pesquisados (CRSJ, CETSJ e CEUCR), junto com a questão social presente no país, no Estado do RS e na cidade de Rio Grande. Esta apresentada como ingresso à reflexão dos respectivos Terreiros citados, no espaço urbano rio-grandino, o que permitirá um estudo sobre a estrutura social dos grupos religiosos e sua importância devocional na referida cidade.

O incluir do fator religioso umbandista na referida cidade como uma linguagem, esta fruto de elementos míticos, permitirá alcançar o simbolismo que deixa para trás a superação de uma vertente positivista de mera dicotomia entre dualidades: corpo e alma, simbolismo e racionalidade, mitos e logos, sagrado e profano, pois será dentro destas forças dialéticas que interagem de modo produtivo e será analisado o campo religioso na filosofia do reconhecimento do homem capaz, de Paul Ricoeur.

A espacialidade analisada na sequência reflexiva do capítulo abarca a relação espacial com a cidade de Rio Grande. E esta forma de análise está presente na distribuição espacial, na tentativa dos grupos religiosos mostrarem suas influências perante as pessoas (iniciadas ou leigas), as formas deste controle nos espaços territoriais dos Terreiros e fora deles.

Ainda são ressaltadas as formas de comunicação, os dispositivos para expressar a possessão que os grupos religiosos utilizam e apontam para o limite ou fronteira territorial de suas ações; estas no processo de inclusão e exclusão do campo religioso contemplado por eles. Ela apresenta-se maior que o espaço físico dos Terreiros, pois vincula-se a sua dimensão simbólica na abertura da compreensão de um espaço presente nas manifestações umbandistas que estão presentes nas percepções e ações de mundo vivido dos religiosos.

No **Capítulo 4 – A Geografia no espaço dos seres de luz**, é apresentada, no cerne do estudo, a Umbanda, na qualidade da existência dos seres religiosos umbandistas e seu discurso perante o seu universo religioso. Assim, eles serão interpretados como seres ativos no sentido de uma vivência religiosa que, através de seu grupo religioso, tornam-se portadores de uma cultura (linguagem) ímpar.

E por meio das informações dos membros das comunidades umbandistas, a análise dos discursos vinculados às suas experiências, conhecimento sobre a Umbanda, na compreensão de uma Geografia da ação do ser no mundo, com a filosofia de tempo narrado, de um mundo presente na sua existência, presente no ser e no ente religioso como um templo vivo na morada das suas Entidades Espirituais.

A Umbanda é vinculada a um texto passível de uma hermenêutica entre os religiosos e seus símbolos devocionais. Abordar-se como a crença na existência de uma energia sobrenatural, presente nos lugares, está permeada pelo fator da devoção em seus elementos míticos, os quais possuem uma interpretação natural do mundo e do ser no mundo. É um Eu que se torna um ponto reflexo que vê, mas não se deixa ser visto exercido pela fenomenologia religiosa na Umbanda.

Com isto, o processo devocional apresenta-se ligado ao da ritualização, com elementos de traços distintos para um leigo. De modo que os ritos nos Terreiros de Umbanda apresentam características diferentes, demonstram os traços variados de identidade dos grupos, mas que em todos há uma similitude, ou seja, abrem a esperança nas funções de fraternidade e amizade, expostas na escala cotidiana do umbandista. Ele constrói assim a sua ligação com um espaço diferenciado, sagrado, que se torna produtivo, quando ele reproduz a obra das Entidades Espirituais.

Na sequência do capítulo, o pertencimento dos religiosos é atribuído à análise das entrevistas realizadas, a vinculação a um espaço familiar de uma vivenciação que pertence ao umbandista na forma de religiosidade. Ao mesmo tempo, ela apresenta a relação com os locais sacralizados que têm em seu campo um sentido de discurso em que nem todos no grupo religioso são contemplados. A hierarquia se faz presente e apresentada por meio de um discurso religioso de poder, uma relação de luta velada por espaço e notoriedade dentro do grupo.

Estas atribuições de análise da espacialidade são enfocadas nas contribuições de Pierre Bourdieu, entre outros. Abre caminho para o desenvolvimento na reflexão da atuação dos grupos religiosos pesquisados dentro

do recorte espacial da Cidade de Rio Grande, para uma visão de análise geográfica de territorialidade presente nestes lugares de devoção.

O Capítulo 5 – Encontros com o sagrado na Umbanda em Rio Grande analisa os dados empíricos da pesquisa, representados nas vivências dos grupos religiosos com o universo simbólico da Umbanda, no modo de interpretar a devoção através da mesma, e as espacialidades de lugares que se sacralizam e tornam pontos de ligação entre os religiosos e suas divindades.

Dentro desta dinâmica, ressaltam-se as atividades dos grupos religiosos nos templos construídos, configurados na forma de Terreiro e nos templos naturais. Junto à musicalidade como meio de interpretação de lugares diferenciados na abertura de um portal que transcende o espaço físico dos Terreiros Umbandistas, constituindo-se em outros locais onde as divindades tornam-se, junto aos religiosos, entes existentes, presentes no mundo.

Na continuação do capítulo, interpretam-se as espacialidades umbandistas de manifestação do sagrado em Rio Grande como produto social desvelado. E, como resultado da atividade de uma linha de gerações, parte-se da teoria da interpretação de Paul Ricoeur. Estes espaços, através dos seus atos religiosos e culturais, agem sobre o espaço, modificando-o, tornando-o uma ligação com a religião. Assim, as manifestações oriundas dos grupos religiosos dos Terreiros junto à Umbanda serão analisadas, nesta etapa do capítulo, como composições que transcendem as apresentações de um artefato cultural.

Neste percurso expositivo, foram efetivados esforços para verticalizar o debate sobre os territórios, onde o sagrado é exaltado por meio das manifestações culturais religiosas da Umbanda, com outro questionamento: Como a espacialidade na Umbanda é interpretada pela Geografia? A resposta será apresentada por meio de uma trajetória, cuja constituição é fundamentada através das diversas observações e reflexões de estudo que será oferecida nos capítulos a seguir.

CAPÍTULO 1

OUTROS OLHARES PARA A UMBANDA

Existe uma gama de pesquisadores que dedicaram e ainda destinam suas energias a realizar reflexões a respeito da Umbanda, nas Ciências Humanas. Desta forma, entre 1930 e 2014, diversos estudos foram publicados em forma de: teses, dissertações, livros, TCC's e artigos referentes às relações teóricas e metodológicas que abarcaram a temática que circunda o plano dos Orixás e das Entidades Espirituais da Umbanda. Em meio a este processo de conhecimento, alavancado ao longo de mais de oitenta anos de produções científica, foram selecionadas algumas obras pontuais neste vasto cabedal de informações em que a sua ciência encontra-se de modo comum e pertinente com esta Tese.

A cultura promulgada pela Umbanda, no seu amplo significado, reflete um complexo que compreende conhecimentos, crença, arte, leis e costumes, entre outros aspectos da capacidade ou de hábito contraídos pelo homem como elemento de uma sociedade. A sua compreensão no sentido de uma articulação significativa é compreensível do mundo religioso. Assim, as obras possuem caráter simbólico, vinculado à linguagem expressa pela mediação do texto.

Acredita-se ser fundamental a apresentação de algumas obras que, ao longo do período citado, compõem o conjunto de informações sobre a temática cultural religiosa da Umbanda. Estas obras facilitam o entendimento e principalmente o acompanhamento de como o meio acadêmico a trata como linguagem na função de descrever e analisar realidades.

Neste contexto, a Umbanda, de modo oficial, está presente no cenário religioso brasileiro desde o início do século XX, mas no universo acadêmico obteve *status* de reconhecimento nas pesquisas como religião, ela foi pronunciada nos anos de 1930. E a sua dimensão foi firmada socialmente como religião genuinamente brasileira após os anos de 1950. É o período para a Umbanda que Patrícia Birman descreve do seguinte modo como sendo:

Em 1950, várias outras federações foram formadas. Nestas não havia nenhum projeto ideológico claramente definido [...]. Mas, se não era mais possível definir um centro único dado à realidade dispersa e segmentada que já se anunciava nas próprias federações, era possível tentar uni-las num outro organismo, uma espécie de confederação. Nessa época foi realizada a primeira tentativa de coalizão entre as federações. Mas durou

pouco. Ao longo dos anos, podemos dizer com certeza que a umbanda oscilou permanentemente entre tentativas de unificação e movimentos de separação das cúpulas. Enquanto isso, a presença da umbanda na sociedade aumentava⁴⁵.

Trata-se de uma investigação bibliográfica referente à ação cultural religiosa da Umbanda, na perspectiva dos trabalhos científicos revelarem um Brasil de especialidades e territórios devocionais na relação do homem com a lente religiosa do mundo. Busca apresentar e refletir sobre a referida confissão devocional e fazer deste conhecimento, que é cultura viva e cotidiana, ponto de partida para o desenvolvimento e interpretação desta cultura. Assim, ela é colocada, conseqüentemente, como instrumento de aprendizagem e mais como expresso compromisso de expor cientificamente a veneração do homem na religião.

Dentro deste panorama, no Brasil, produziu-se uma gama de mais de 300 pesquisas com ênfase na abordagem religiosa, e que buscaram o desafio de compreender o mundo religioso e cultural abarcado na Umbanda. E essas produções são também de grande valia no assentamento desta religião no cenário social, pois se apresentam diante das diversas lentes do conhecimento, entre as quais se destacam: a Geografia, a História, a Antropologia, a Filosofia, a Sociologia, a Teologia e a Psicologia, entre outras áreas do conhecimento.

Assim, a pesquisa de caráter bibliográfico, demonstrada aqui, apresenta mais que um modelo sistemático das formas e das condições desses conhecimentos sobre a Umbanda. Ela dialoga com as revelações das estruturas que são o mundo dos sujeitos umbandistas e suas realidades subjetivas como elemento de abertura do mundo da ação religiosa.

E, nas palavras de Bastide, corroboram-se sobre a investigação de temas ligados às religiões de matriz africana:

[...] procurei ater-me a essa teoria do discurso [...] considerando tal discurso como “coisa social”; assim, a semiologia dos temas enumerados no meu estudo nunca é examinada em si própria, como se faz na análise de conteúdo, mas na medida em que cada um deles oferece possibilidades de liberar do significado do discurso total sentido o sentido próprio de um grupo diferenciado da civilização brasileira⁴⁶.

⁴⁵ BIRMAN, P. **O que é Umbanda**. São Paulo: Abril Cultural/ Brasiliense, 1985. (p.97).

⁴⁶ BASTIDE, R. Apresentação. In: **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983. (p.XIX).

Isto pode ser ponto de partida para a avaliação apresentada no livro de cunho antropológico *Guerra de Orixás: um estudo de ritual e conflitos*⁴⁷, resultado da Dissertação de Mestrado em Antropologia, defendida em 1974, na UFRJ. Yvonne Maggie Alves Velho apresenta a reflexão sobre os conflitos internos vinculados aos membros do Terreiro de Umbanda Tenda Espírita “Caboclo Serra Negra”, localizado na cidade do Rio de Janeiro, pesquisado no ano de 1972.

Neste estudo, é questionada a literatura vigente na época sobre os estudos afros, mas sem negar a relevância desses autores. E um exemplo de termo presente nesses estudos que é questionado é o sincretismo; a autora descreve que neste estão presentes dois polos: o primitivo e o civilizado. O primitivo estaria ligado ao rural; com isso, os traços africanos estariam nesta extremidade; já o polo civilizatório estaria junto ao urbano. Mas ressalva que o grupo religioso não está isolado da sociedade que o envolve. Ele pode ser pensado como um sistema simbólico que também “representa os aspectos da sociedade brasileira⁴⁸”.

Marielle Kellermann Barbosa e José Francisco Bairrão⁴⁹, no artigo intitulado *Análise do movimento em rituais umbandistas*, publicado em 2008, os autores apresentam, como foco principal, os movimentos peculiares às diversas classes de espíritos e mostram a diferença por padrões aos elementos religiosos ligados aos aspectos da sociedade brasileira e, também, abordam o conceito de reversão de *status* social.

Diante do exposto, ao apontar o fator religioso como resquício simbólico, corre-se o risco de simplificá-lo, reduzi-lo à leitura do objeto, pois a sua dinâmica é muito mais veloz e a captação imediata acarreta na sua aparência vazia e estática e não traz à tona a forma, mas apenas meras poeiras, vestígios de um captar atribulado de valores já pré-concebidos em que somente são expostas formas de reforçá-las. E pensar o contato do homem com algo que o transcende não só como matéria, mas como Ser por completo.

É a espacialização de um sentimento religioso que parte de algo supremo e que faz sentido ao indivíduo e ao grupo social. Com isto, as pesquisas foram selecionadas por contemplarem concepções da temática de estudo selecionadas

⁴⁷ VELLHO, Y. M. A. **Guerra de Orixás: um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1975.

⁴⁸ Idem. (p.120).

⁴⁹ BARBOSA, M. K.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Análise do movimento em rituais umbandistas. **Psicologia Teoria e Pesquisa**, Brasília, 2008, vol. 24 n.2, p.225-233.

dentro do contexto exposto anteriormente. Com o propósito não só de pontuar no espaço os fenômenos expressos pela religião, mas principalmente por apontar as suas modificações e espacializações ao longo do tempo.

Neste caso, as produções destacam-se também por, em grande número, realizarem uma metodologia que contempla o caráter descritivo e, principalmente, inventariante sobre a história da Umbanda. E apresentam-se sob as diversas categorias de análise das manifestações religiosas umbandistas representadas pelo indivíduo religioso, pelo grupo religioso e por suas espacializações no cenário nacional como instituição religiosa.

E o recurso metodológico utilizado para a composição desta pesquisa sobre a Umbanda e suas espacialidades foi exercido por intermédio da reflexão das produções científicas e literárias, ou seja, as produções acadêmicas acerca do tema. E o mesmo recurso possibilitou a organização de dados de modo panorâmico considerando os trabalhos científicos dentro desta temática.

Considerando que toda pesquisa paga um tributo no recorte temporal em que foi desenvolvida (período), ou seja, no que se refere às ideias, e principalmente ao seu posicionamento ou falta dele através da informação apresentada. De modo que toda pesquisa, como uma relação em espiral do conhecimento, tende a ser superada por novas propostas que surgem e são difundidas. Isto não impossibilita se realizar uma leitura criteriosa a respeito delas.

Neste sentido, as informações contidas nas obras de Diana Brow⁵⁰ e Lísias Nogueira Negrão⁵¹ pontuam a reflexão e abarcam os períodos de acontecimentos nesta temática, inclusa as vertentes culturais da Umbanda averiguadas ao longo do século XX, em uma trajetória de fatos relacionado ao contexto social umbandista distribuídos de acordo com os autores da seguinte forma:

- 1908 a 1928 – nascimento e expansão inicial no Estado do Rio de Janeiro;
- 1929 a 1944 – legitimação e florescimento para outros Estados da Federação;
- 1945 a 1980 – expansão vertiginosa e global da Umbanda;

⁵⁰ BROW, D. Uma história da Umbanda no Rio. Umbanda e Política. Rio de Janeiro: **ISER**, n. 18, 1985. p. 9-42.

⁵¹ NEGRÃO, L. N. A umbanda com expressão de religiosidade popular. **Religião e Sociedade**, n.4, 1979. p. 171-190.

O fato é que o tema Umbanda, na sociedade atual, passa por inúmeras discussões abarcadas em um ambiente em que os estágios expostos de pesquisas aos poucos auxiliaram a modificar, e a não tolerar mais elementos de deturpação (cunho pejorativo) na análise da sua espacialidade como um todo, e também na descaracterização da imagem preconceituosa sobre o umbandista como “povo sem religião”.

No que tange aos fatos descritos, a análise dos símbolos espaciais umbandistas conferem também relações atreladas à população e constituem “novamente” o elo entre o plano da imaterialidade sagrada, representada pelas Entidades e seus arquétipos religiosos da Umbanda, contíguos ao mundo material, manifestado na relação dos Terreiros com a cidade, conforme Muniz Sodré⁵². A revelação cultural social que os envolve aponta para fatores do ecletismo religioso e apresentam traços de uma religiosidade de forte vínculo urbano na sua constituição, exibidos nos Terreiros, contemplando o cenário cultural religioso.

Lísias Nogueira Negrão⁵³, no artigo *Magia e religião na Umbanda*, publicado em 1996, descreve do seguinte modo:

No que se refere à Umbanda, não podemos também aceitar o rótulo de ideologia que lhe foi atribuído pelo mestre francês, em decorrência de suas afinidades como proletariado negro em formação a partir da década de 30. A atividade do negro socialmente integrado, de buscar a compatibilização de suas crenças com a sua nova condição social, pode antes ser vista como uma forma de acionamento religioso do que como descaracterização ideologicamente conduzida⁵⁴.

E foi possível falar de Umbanda cientificamente, tomando como referência os primeiros estudos, onde o termo Umbanda é mencionado como religião. Podem-se citar as valiosas atribuições acadêmicas, que apresentam como fundamento a oralidade e as expressões dos povos nativos e africanos, o estudo de Nina Rodrigues, muito aclamado no meio acadêmico, reconhecido como o pai fundador do campo de pesquisa das religiões afro-brasileiras, o pioneiro nesta área, “foi fundamental para estabelecer diretrizes desse campo de estudos⁵⁵”.

⁵² SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1998.

⁵³ NEGRÃO, L. N. *Magia e religião na Umbanda*. **Revista USP**, São Paulo, n.31, set./nov. p.76-89, 1996.

⁵⁴ Idem. (p.81).

⁵⁵ FERRETI, S. F. Nina Rodrigues e a Religião dos Orixás. **Gazeta Médica da Bahia**. Salvador, n 76, p. 54-59, 2006. (p.58).

Esses pesquisadores auxiliaram a compreender e a apresentar o que o leitor encontrará no decorrer deste estudo a respeito da espacialidade da Umbanda. Isto, pois a colocação de Sérgio Ferreti, no artigo sobre o campo de investigação fundado por Nina Rodrigues, apresenta um posicionamento que demonstra as religiões afro-brasileiras sem enfatizar os aspectos teológicos, mas sim a sua relação cultural com a investigação dialogada com as Ciências Humanas.

Busca-se aproximar deste contexto de análise pioneira sobre a Umbanda com Leal de Souza⁵⁶, no livro *O espiritismo e a Magia e as Sete Linhas de Umbanda*, onde a Umbanda ganhou palavras e pensamentos no mundo literário. Portanto, os trabalhos desse autor abordam a relação social de construção de um Brasil, em meio ao de uma devoção coletiva ainda não reconhecida como religião por parte da sociedade brasileira. Essa a recebia em seu seio social urbano, a Umbanda, com uma carga de preconceito religioso.

O universo que a circunda na sua expressão de devoção, como as suas formas culturais presentes na musicalidade, na dança e nos ritos, o que retrata o Brasil, a forma cultural da Umbanda foi expressa na musicalidade, na atualidade, através de Rachel Rua Baptista Bakke, no artigo *Tem Orixá no Samba: Clara Nunes e a presença do Candomblé e da Umbanda na Música Popular Brasileira*.⁵⁷, exibe a interpretação dos modos pelos quais os valores da religião da Umbanda surgem no cenário da MPB (Música Popular Brasileira). A autora utiliza, como campo de investigação, a produção artística (FOTO 1, p.42) de Clara Nunes (1942-1983). E com a lente sociológica de Carmem Silva Moretzsohn Rocha⁵⁸, no artigo publicado em 2012, denominado *Sonoridade afro-brasileira em Corumbá: um estudo sobre representações musicais em rituais de Umbanda*, sobre a representação social do musical nos rituais de Umbanda.

⁵⁶ Refere-se o autor do primeiro livro de Umbanda, publicada em 1933, trabalho totalmente original por não existir outra obra literária como referência que retratasse o mundo da Umbanda. Obra literária realizada através da sua experiência religiosa ao lado de Zélio Fernandino de Moraes (1891-1975), sobre a Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição, localizada na cidade do Rio de Janeiro/RJ, fundada em 18/01/1918.

⁵⁷ BAKKE, R. R. B. B. Tem Orixá no samba: Clara Nunes e a presença do Candomblé e da Umbanda na Música Popular Brasileira. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 27, n.2, 2007, p.85-113.

⁵⁸ ROCHA, C. S. M. Sonoridade afro-brasileira em Corumbá: um estudo sobre representações musicais em rituais de Umbanda. **Illuminuras**, Porto Alegre, v.13, n.31, jul./dez. 2012, p.118-143.

FOTO 1 - CAPA DO LP DE CLARA NUNES REFERENTE À RELIGIOSIDADE AOS ORIXÁS.

FONTE: <http://vinilevariedades.com.br/loja/produto/LP-CLARA-NUNES-252d-.html>

Entretanto, o passado foi revisitado, além dos elementos da música, através da pesquisa sobre a intolerância religiosa, tendo como ponto de devoção a Umbanda no início do século XX no Brasil, por meio dos estudos históricos de Artur Cesar Isaia, presentes nos artigos: *Ordenamento progredido: a obra sobre os intelectuais da Umbanda no Brasil da primeira metade do século XX*⁵⁹; *Religião e magia na obra dos intelectuais da Umbanda*⁶⁰; *Umbanda, Magia e Religião: a busca pela conciliação na primeira metade do século XX*⁶¹; *Umbanda: a exegese da magia*⁶²; *A Umbanda como projeto de nomeação da realidade brasileira*⁶³, o autor realiza um levantamento primoroso que inicia antes do Primeiro Congresso Nacional

⁵⁹ ISAIA, A. C. Ordenamento progredido: a obra dos intelectuais de Umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. **Anos 90**, Porto Alegre, n.11, jul. 1999, p. 97-120.

⁶⁰ ISAIA, A. C. Religião e magia na obra dos intelectuais da Umbanda. **Projeto História**. São Paulo, n.37, dez. 2008, p. 195-214.

⁶¹ ISAIA, A. C. Umbanda, Magia e Religião: a busca pela conciliação na primeira metade do século XX **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 23, out./dez. 2011, p.729-745.

⁶² ISAIA, A. C. Umbanda: a exegese da magia. **Revista Brasileira de História das religiões**. ANPUH, v.6, n.14, 2012.

⁶³ ISAIA, A. C. A Umbanda como projeto de nomeação da realidade brasileira. **Revista Brasileira de História das religiões**. ANPUH, v.7, n.21, 2015, p.115-129.

de Umbanda no Brasil⁶⁴. Artur Cesar Isaia analisa as relações sociais através de adeptos religiosos da Umbanda e apresenta as obras relacionadas a esta religião no período da primeira metade do século XX. Assim destaca as principais relações da Umbanda em um país em processo de grande urbanização.

E mais, Artur Cesar Isaia, no estudo da Umbanda relacionado à presença da magia nas racionalizações religiosas de seus intelectuais, traz a investigação também sobre o posicionamento de alguns intelectuais da Umbanda na primeira metade do século XX, e salienta as suas tentativas de conciliação entre a magia e a religião. E descreve a difícil tarefa que os intelectuais da Umbanda encontraram na busca, ao mesmo tempo, do reconhecimento do papel da magia na religião e superar os interditos que se opunham à mesma no senso comum e na Legislação do Brasil.

Com uma abordagem sobre os caminhos históricos do movimento umbandista da primeira metade do século XX, na qual a Umbanda é elevada à condição de uma religião respeitada que ostenta *status* de genuinamente brasileira. Os estudos apresentam e analisam a Umbanda no cenário urbano carioca que percorre da Macumba⁶⁵ à Umbanda como religião aceita pela sociedade sendo a construção de uma religião brasileira.

⁶⁴ Refere-se à constituição do 1º Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, realizado entre os dias 17 e 26 de outubro de 1941, na cidade do Rio de Janeiro. Este que abordou “uma nova luz” ao estudo do espiritismo entre nós. E por meio da investigação criteriosa e da entrega dos seus organizadores que puderam: estudar, debater e até mesmo codificar a modalidade de trabalho espiritual de Umbanda através da seguinte estrutura regida no programa do Congresso: a) **História** – investigação histórica em torno das práticas espirituais de Umbanda através da antiga civilização, da Idade Média até aos nossos dias, de modo a demonstrar a evidência a sua profunda raiz histórica. b) **Filosofia** – coordenação dos princípios filosóficos em que se apoia o Espiritismo de Umbanda, pelo estudo de sua prática nas mais antigas religiões e filosofias conhecidas, e sua comparação como que vem sendo realizado no Brasil. c) **Doutrina** - uniformização dos princípios doutrinários a serem adotados no Espiritismo de Umbanda, pela seleção dos conceitos e recomendações que se apresentarem como merecedoras de estudo, para o maior esclarecimento dos seus adeptos. d) **Ritual** – coordenação das várias modalidades de trabalho conhecidas, a fim de se proceder à respectiva seleção e recomenda-se a adoção da que for considerada a melhor delas em todas as Tendências de Umbanda. e) **Mediunidade** - coordenação das várias modalidades de desenvolvê-la e sua classificação segundo as faculdades e aptidões dos médiuns. f) **Chefia Espiritual** - coordenações de todas as vibrações entornam de Jesus, cuja similitude no Espiritismo de Umbanda é “Oxalá” o seu Chefe Supremo.

⁶⁵ PINTO, A. **Dicionário da Umbanda**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1975. (p.119): “Significa Candomblé. Sessão de Terreiro. A Macumba nada mais representa do que a cópia fiel do que se praticava antigamente com respeito ao culto pagão das divindades, por eles cultuadas no seu ponto de origem e que, embora se assemelhado em tudo a uma forma do Espiritismo, se personaliza de um modo todo especial o qual, por meio de gestos, cantos e danças, acompanhado de farto e vibrante material sonoro, entremeados de rodopios com fundo cabalístico, numa coreografia essencialmente policrômica e folclórica, são dançados e riscados os seus rituais, ao som dos Atabaques [...]”.

A reflexão em forma de resposta para a indagação pertinente a respeito de magia e religião na Umbanda é conjecturada também no artigo em *Gestão Urbana*, publicado em 2012, denominado *Magia e cidade: considerações sobre as afinidades entre as práticas mágico-religiosas e o advento da urbanidade no Brasil*. Gilson Ciarollo⁶⁶ apresenta uma trajetória objetiva no sentido do entendimento dos nexos divulgados pela literatura umbandista entre a afirmação de uma religião no campo religioso brasileiro e explicita a defesa do magismo.

E, enfatizando a relação da magia no universo da Umbanda, Bruno Farias Rohde apresenta considerações pertinentes sobre interpretações recorrentes do universo das crenças e das práticas hoje denominadas umbandistas, no que diz respeito ao seu processo histórico de constituição. O artigo intitulado *Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista*⁶⁷ exibe indícios de como nos adeptos e nos estudiosos da Umbanda subjaz o modo de compreensão desta religião, na vista que o estudo chama a atenção do leitor para os cortes de tempo e de espaço físicos e símbolos estabelecidos. Isto resultou na pergunta instigada por José Henrique Motta de Oliveira: “Mas de onde vem a Umbanda?”⁶⁸, no artigo *Eis que o Caboclo veio à Terra “anunciar” a Umbanda*.

Essa resposta, o livro *O que é Umbanda*, publicado em 1985, buscou em poucas páginas e chegou à essência religiosa, pois trata aspectos essenciais desta religião como: mediunidade, forma de distribuição do culto, simbólico da Umbanda e dos Orixás e Entidades Espirituais, de modo rápido. Esses aspectos a autora relaciona às analogias com a sociedade urbana brasileira com a Umbanda.

Conforme Patrícia Birman, esse é fruto de um conjunto constituído e ordenado “pela intenção de três domínios básicos: a natureza, o mundo civilizado representado pelo espaço familiar doméstico e o mundo marginal situado no espaço da rua e áreas periféricas⁶⁹”. E, por ser uma obra responde à questão incitada, é de grande valia para os estudos iniciais dentro desta religião.

⁶⁶ CIAROLLO, G. *Magia e cidade: considerações sobre as afinidades entre as práticas mágico-religiosas e o advento da urbanidade no Brasil*. **URBE**. Revista Brasileira de Gestão Urbana, v.4, n.1, jan./jun. 2012, p.141-157.

⁶⁷ ROUHDE, B. F. *Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista*. **REVER**, São Paulo, 2009, p.77-96.

⁶⁸ OLIVEIRA, J. H. M. *Eis que o Caboclo veio à Terra “anunciar” a Umbanda*. **História, imagens e narrativas**, n.4, ano 2, abri. 2007. p.176-188. (p.177).

⁶⁹ BIRMAN, P. **O que é Umbanda**. São Paulo: Abril Cultural/ Brasiliense, 1985. (p.44).

E com a obra *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*, publicada em 1978, alcança, através da análise da cidade, o centro de secularização, local de enfraquecimento das práticas e crenças religiosas e percebe o fenômeno contrário para uma Umbanda no molde institucional. Como uma religião brasileira, “a Umbanda foi obrigada a integrar sua cosmologia às contradições de uma sociedade de classe⁷⁰”.

Renato Ortiz, na sua pesquisa, aponta justamente o contrário para esse movimento social, ou seja, de uma religião de cunho urbano, e afirma que seu crescimento é até mesmo paralelo ao crescimento dos grandes centros urbanos brasileiros, “local privilegiado de florescimento da religião umbandista⁷¹”.

Corroborando com tal reflexão, José Henrique Motta de Oliveira, na análise histórica, aponta: “O que caracteriza a religião (umbandista) é o fato de ela ser o produto das transformações socioeconômicas que ocorrem em determinado momento da história brasileira⁷²”. Assim, o autor, na obra *Das macumbas à Umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira*, publicada em 2008, analisa a inserção de elementos provenientes da classe média urbana na denominada Macumba carioca. Esse, com a mediação de códigos atuantes na esfera social, política e religiosa, com o propósito de transformar a magia em religião, assistencialismo em caridade e prestígio político em respeitabilidade devocional. Isso com a realização de uma ampla análise cultural que caracteriza o recorte dos 100 anos de existência institucional da Umbanda.

Vagner Gonçalves da Silva, em sua obra antropológica *Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção brasileira*, publicada a primeira edição em 2000, destina o capítulo *Umbanda: uma religião a moda brasileira*, para expor a relação desta religião como elemento mítico e institucional. Assim, o autor expõe, no primeiro plano, que “sua origem passou a ser declarada como localizada no conhecimento esotérico e cabalístico de outros povos, como egípcios e os hindus [...] derivasse a palavra umbanda de uma fusão de termos de origem sânscrita⁷³”.

⁷⁰ ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1999. (p.8).

⁷¹ Idem. (p.214).

⁷² OLIVEIRA, J. H. M. **Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira**. Limeira, SP: Editora do Conhecimento, 2008. (p.17).

⁷³ SILVA, V. G. da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005. (p.112-113).

A sua origem no campo institucional como religião tem o expoente nacional brasileiro, o qual no plano mítico realizou a junção de todas as categorias sociais, com ênfase as marginais, “através de uma nova síntese onde os valores dominantes da religiosidade de classe média se abriram às formas populares às formas populares afro-brasileiras⁷⁴”. Ele conclui que, por meio de certo refino aos moldes da classe média, em nome de uma equalização que é representada no plano do cosmo religioso, como a convivência harmoniosa no Brasil.

Nesta mesma vertente de pesquisa, surgem questionamentos sobre o mito de origem, principalmente dentro de um flanco histórico que o TCC em Teologia, de Maria Elise Gabriele Baggio Machado Rivas⁷⁵, publicado em 2008, na FTU, exerce uma nova leitura do mito de origem da Umbanda, esse marcado pela figura de Zélio Fernandino de Moraes (FOTO 2, p.48), em 1908. O estudo aborda questões sociopolíticas culturais da época, ou seja, a manipulação da mídia e o reforço do embate com os negros feiticeiros, curandeiros, recadeiros, cultos de possessão e medicina. A autora enfatiza a reflexão sobre o confronto entre a cultura de brancos e miscigenados.

Na relação com o cotidiano e a oralidade, a produção escriturística continua presente na Umbanda. Sucodem-se gerações de autores umbandistas na publicação de livros e informativos. Alguns com a clara intenção de defender determinados segmentos ou corrente dentro da própria Umbanda; outros ainda na tentativa de codificar, trazer unificação doutrinária à religião⁷⁶.

André de Oliveira Pinheiro, na Dissertação de Mestrado em História, denominada *Revista espiritual de Umbanda: mito fundador e tensões no campo umbandista*, defendida na UFSC, em 2009, realiza uma análise histórica das 20 edições em circulação nacional entre os anos de 2003 e 2008. E no capítulo intitulado *O peso da noção de mito fundador na Revista Espiritual de Umbanda*, averigua a forma como o mito fundador da Umbanda aparece nas páginas, ou seja, a versão do mito de origem da Umbanda que recebe o apoio com as publicações das narrativas aceitas pelo corpo editorial da revista como a origem da Umbanda. É

⁷⁴ Idem. (p.132).

⁷⁵ RIVAS, M. E. G. G. M. **O mito de origem: uma revisão do ethos umbandista no discurso histórico**. São Paulo, 2008, 131p. TCC: FTU- Faculdade de Teologia Umbandista, 2008.

⁷⁶ PINHEIRO, A. O. **Revista espiritual de Umbanda: mito fundador e tensões no campo umbandista**. Florianópolis: UFSC, 2009. 124p. Dissertação (Mestrado em História), Florianópolis: UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina, 2009. (p.7).

o tratamento dispensado pela mesma sobre Zélio Fernandino de Moraes, sua filha e sua mãe Zilméia de Moraes e a Entidade espiritual Caboclo das Sete Encruzilhadas (FIGURA 2). André de Oliveira Pinheiro ressalta as diferentes formas de seguimento neste campo religioso, que caracterizam diversas formas de praticar a Umbanda, “a partir da pluralidade doutrinária e ritual⁷⁷”.

FIGURA 2 – ENTIDADE ESPIRITUAL DA UMBANDA CABOCLO DAS SETE ENCRUZILHADAS.



FONTE: http://ahistoriadaumbanda.blogspot.com.br/2015/03/psicografia-do-caboclo-das-sete_1.html

E com a vertente de pesquisa também no mito de origem, o historiador José Henrique Motta de Oliveira⁷⁸ oferece um novo olhar sobre a “anunciação” da Umbanda através da manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, no médium Zélio de Moraes (FOTO 2), numa sessão da Federação Espírita de Niterói, no dia 15 de novembro de 1908, no artigo *Eis que o Caboclo veio à Terra “anunciar” a Umbanda*, publicado em 2007. Como todo mito fundador, a narrativa apontada pelo autor entremeia realidade com fantasia.

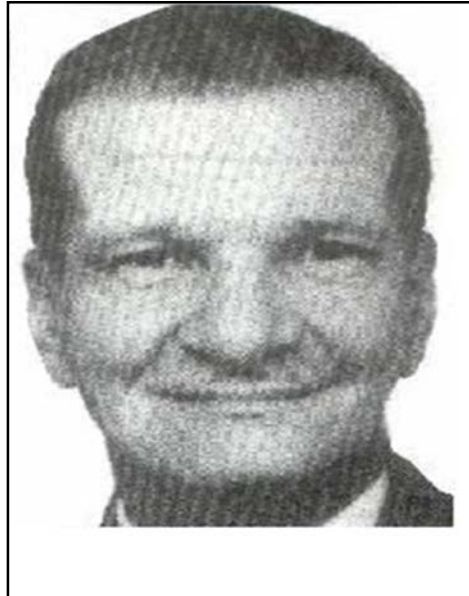
E mais, ressalta que o interessante é o valor simbólico que o mito representa para os atuais adeptos, cuja importância compara-se ao nascimento de Jesus, para os cristãos. Aí a relevância simbólica do evento fora suplantada por questões relativas à consolidação da classe média carioca. As teorias de Pierre Bourdieu sobre o funcionamento do campo religioso auxiliaram na tarefa de justificar o

⁷⁷ Idem. (p.20).

⁷⁸ OLIVEIRA, J. H. M. *Eis que o Caboclo veio à Terra “anunciar” a Umbanda*. **História, imagens e narrativas**, n.4, ano 2, abri. 2007. p.176-188.

ostracismo vivido por Zélio Fernandino de Moraes. No estudo, ele assinala o que estava em jogo naquele momento, que era a busca pela legitimidade de uma religião periférica, e não quem fora o precursor da Umbanda.

FOTO 2 - PATRONO DA UMBANDA ZÉLIO FERNANDINO DE MORAES (1891-1975).



FONTE: <http://prediccionesmvd.blogspot.com.br/p/origen-de-la-umbanda.html>

Dentro desta dinâmica das relações sociais, a legitimação da religião umbandista vem atribuída ao primeiro Congresso Nacional de Umbanda (FOTO 3, p. 49), em 1941, que deu origem ao livro (FOTO 4, p.51) com este título, o qual teve como meta um cunho Teológico, no qual os participantes das principais Casas de manifestação umbandista, principalmente do eixo Rio/São Paulo, buscaram estabelecer um tratado para unificar seus ritos. Elas apresentaram propostas de cunho cristão dentro de uma vertente espírita kardecista, o que foi questionado por muitos participantes, pois estavam teorizando a religião nos modelos impostos pelo Estado para a sua aceitação na sociedade como Religião e principalmente como o contexto de família de santo.

FOTO 3 - PRIMEIRO CONGRESSO NACIONAL DE UMBANDA NO MARACANÃZINHO (RIO DE JANEIRO) EM OUTUBRO DE 1941.



FONTE: <http://fraternidadeumbandistaluzdearuanda.blogspot.com>

Neste sentido, as Famílias de Santo, no contexto contemporâneo, são abarcadas na Tese de Doutorado em Psicologia, *Famílias de Santo: as histórias dos ancestrais e os enredos contemporâneos*, de Ligia Pagliuso⁷⁹, defendida no ano de 2012, na USP, exibe a análise do Templo Santa Seara da Esperança e no Abrigo lar Dona Cotinha, ambos na capital do Estado de São Paulo. A autora realiza uma Investigação sobre a construção dos laços afetivos e de filiação nos rituais de uma família de santo umbandista. Para isto, examina como a vivência afro-brasileira de ancestralidade está vinculada à conciliação de laços no âmbito da concepção de família, ou seja, família de santo.

⁷⁹ PAGLIUSO, L. **Famílias de Santo: as histórias dos ancestrais e os enredos contemporâneos**, 2012.194p. Tese (Doutorado)-Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, USP-Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2012.

Deste modo, é utilizada a concepção de família observada, que apresenta uma matriz africana que se cogita no sentido das atividades no abrigo. E esta cogitação, demonstrada no estudo, aponta que os Guias Espirituais do referido Terreiro interpretam-se como “pais” e, principalmente, como espíritos ancestrais; os devotos e demais integrantes religiosos deste local como seus “filhos”, configurando o sentido de família.

O modo de vida no contexto da Umbanda, onde são apresentadas e ressaltadas as dinâmicas sociais do grupo religioso é tratado na Dissertação de Mestrado em Psicologia *Modo de vida e vivência do morto na Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito*, de Flávia Andréia Pasqualin, defendida em 2009, na USP. Na pesquisa é apresentado o estudo de caso no Terreiro de Umbanda Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito, localizada na cidade de Jardinópolis em São Paulo.

A autora compreende o modo de vida de uma comunidade afro-brasileira e específica à identificação das espacialidades e possibilidades da construção dos significados abertos pelo dispositivo cultural que afirma a sobrevivência dos mortos e sua participação na vida social e psicológica dos vivos, nas concepções de conhecimento da Umbanda a esse respeito. E salienta que “no estudo da religiosidade afro-brasileira é preciso olhar para o que se revela, mas que nem sempre se revela⁸⁰”.

⁸⁰ PASQUALIN, F. A. **Modo de vida e vivência do morto na Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito**, Ribeirão Preto, 2009. 121p. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, USP – Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2009. (p.107).

FOTO 4 - CAPA DO LIVRO DO PRIMEIRO CONGRESSO NACIONAL DE UMBANDA.



FONTE: <http://fraternidadeumbandistaluzdearuanda.blogspot.com.br>

A Umbanda, como religião assentada em solo brasileiro, fundamentada pelo seu ecletismo religioso, apresenta a junção dos povos que formam o cenário cultural religioso do país, com as matrizes europeias, africanas, ameríndias. Conforme, a Dissertação de Mestrado em Psicologia, defendida na USP, em 2006, de Fábio Ricardo Leme, com o título *Usos do imaginário nos estudos Afro-brasileiros e no culto umbandista*⁸¹, é analisada sob uma vertente pouco abordada na relação com as Entidades da Umbanda que é o arquétipo religioso Oriental, ou melhor, Povo do Oriente⁸², conforme a denominação dos umbandistas, esta última através da

⁸¹ LEME, F. R. **Usos do imaginário nos estudos Afro-brasileiros e no culto umbandista**, Ribeirão Preto, 2006. 164p. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, USP – Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2006.

⁸² Conforme trecho transcrito da entrevista com AZAMBUJA, L. C. **Umbanda**. Rio Grande, 18 abr. 2008. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.: Linha da Umbanda que é regida por São João Batista e dividida em 7 Falanges constituídas pelas seguintes Legiões: **1. Legiões dos Hindus** – chefiada por Zartú. **2. Legião de Médicos e Cientistas** – chefiada por José de Arimatéia. **3. Legião de Árabes e**

presença dos elementos do Budismo e do Hinduísmo em alguns Terreiros de Umbanda⁸³. Para isto, o autor objetiva, em seu estudo, proceder a uma explicação da concepção umbandista sobre o imaginário. O seu estudo tem como contribuição advinda da pesquisa com médiuns videntes, o diálogo entre a produção científica e a cosmovisão desenvolvida no âmbito da religiosidade afro-brasileira, em especial, a Umbanda.

Porém, na seleção do material para a pesquisa, teve que sobressair perante os entraves, entre os quais a coleta da amostra, distribuída pela forma como alguns autores imbricam a Umbanda com outras religiões de matriz africana em suas pesquisas. Foram focalizados, porém nesta pesquisa, estudos vinculados à Umbanda. No entanto, foi possível captar recortes de um vivenciar religioso que atravessa o Brasil em seus extremos, chegando aos países vizinhos, a exemplo de Uruguai e Argentina⁸⁴.

A pesquisa antropológica, organizada por Ari Pedro Oro, na forma de livro intitulado *Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*⁸⁵, apresenta um panorama riquíssimo, apresentando uma trajetória que compreende o período escravocrata no Rio Grande do Sul com a estruturação das religiões afro-brasileiras (Batuque, Umbanda e linha cruzada) e o papel desempenhado pelo príncipe Africano Custódio (FOTO 5, p.54) que viveu no RS no final do século XIX, até 1935.

Marroquinos – chefiada por Jimbaruê. **4. Legião de Japoneses e chineses** – chefiada por Ori do oriente. **5. Legião de Egipcianos, Astecas, Mongóis, Esquimós, Incas** – chefiadas por Inhoarairi; Imperador Inca antes de Cristo. **6. Legião dos Índios Caraibas** – chefiados por Itaraiaci. **7. Legião de Gauleses, Romanos e outros povos Europeus** – chefiados por Marcus I – Imperador Romano. Atuando com a arte da cura, as Entidades da Linha do Oriente buscam fazer o encarnado compreender bem as causas de suas enfermidades e a necessidade de mudanças nessas causas, bem como a necessidade de seguirem à risca os tratamentos indicados. São Entidades que vêm com a missão de humanizar corações endurecidos e fecundar a fé, os valores espirituais, morais e éticos no mental humano.

⁸³ PINTO, A. **Dicionário de Umbanda**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1975. (p 190): “Nos Terreiros de Umbanda é onde baixam as almas das criaturas humanas sofredoras, que são trazidas pelos espíritos das Linhas, a fim de terem a certeza de que já deixaram o mundo material, e serem doutrinados. Nos Terreiros de Umbanda aparecem também os Espíritos da Natureza e os próprios espíritos de Quimbanda, inclusive os Exus”.

⁸⁴ Em 1966 instalou-se o primeiro Terreiro de Umbanda na Argentina, na capital Buenos Aires; atualmente, o país platino possui cerca de 400 Terreiros registrados. E no Uruguai, os primeiros Terreiros de Umbanda chegaram na década dos anos de 1950, e cresceu a sua popularidade no final dos anos 1970, início de 1980; nos últimos anos cerca de 5% da população frequenta Terreiros de Umbanda no país. ORO, A. P. **Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Vozes, 1999.

⁸⁵ ORO, A. P.(Org.). **Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Ed. Universidade/URGS, 1994.

O estudo, na primeira parte do capítulo denominado *Panorama das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*, escrito por Norton Figueiredo Correa, abarca reflexões dessas religiões no Estado sulino do território brasileiro, com a presença de não negros nelas e, principalmente, o espraçamento para os países vizinhos e a sua relação com o poder político. O mesmo autor aponta os termos de pura ou cruzada para a Umbanda em sua pesquisa e define o primeiro do seguinte modo:

A Umbanda pura congrega elementos católicos, Kardecista, de inspiração oriental, de inspiração indígena e o africano, sendo que neste tem predominância maior o de origem banto. E cultua: a)Entidades católicas; b)espíritos de todas as categorias; c)Entidades “do Oriente”; d)caboclos; e)orixás “da Umbanda”⁸⁶.

E com os artigos de Reginaldo Prandi⁸⁷, Renata Schmidt de Arruda Gomes⁸⁸ e Emerson Giumbelli⁸⁹, a reflexão sobre a estigmatização da Umbanda por alguns não adeptos é analisada. E, através dos sons, a autora realiza uma análise da alocação dos membros do citado Terreiro Reino de Luz, pertinente aos estudos dos discursos para compreensão da Umbanda e suas tentativas de adaptação para melhor aceitação social. Ambos os autores realizam uma abordagem sobre as mudanças numéricas encontradas pelo Censo de 2000 em relação ao dimensionamento dos seguidores das religiões afro-brasileiras. Com isto, os autores analisam as características como: cor, sexo, escolaridade, e as respectivas organizações de cultos e Terreiros. E assim apresentam um panorama das mudanças que essas religiões vêm sofrendo na atualidade.

Encontraram-se, em algumas obras, análises vinculadas às concepções de comparação e até mesmo de confronto da Umbanda com outras confissões religiosas. São estudos os quais partilham da sistematização e da influência da análise estrutural de compreender a religião nas facetas do mercado religioso, o que

⁸⁶ CORRÊA, N. F. Panorama das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. In: ORO, A. P.(Org.). **As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1994. (p.9).

⁸⁷ PRANDI, R. O Brasil com axé: Candomblé e Umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**, São Paulo v.18, n. 52, 2004, p.239-260.

⁸⁸ GOMES, R. P. M. “A língua desse povo não tem osso, deix’ esse povo fala”: campo sonoro da linha de Quimbanda do terreiro de Umbanda Reino de Luz – som e preconceito. **PER MUSI, Revista acadêmica de musica**, Belo Horizonte, n.28, 2003, p.192-207.

⁸⁹ GIUMBELLI, E. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 9, n.19, jul. 2003, p.247-281.

passa pelos parâmetros de organização social, lutas internas e externas para a difusão do seu discurso religioso neste mercado.

FOTO 5 - O PRÍNCIPE AFRICANO JOAQUIM DE ALMEIDA CUSTÓDIO (1831-1935).



FONTE: <http://cafehistoria.ning.com/profiles/blogs/um-principe-negro-viveu-emPortoAlegre>

Neste panorama de disputas simbólicas, a relação do mercado religioso entre a Igreja Universal do Reino de Deus e Umbanda é abarcado em outro estudo antropológico de Ari Pedro Oro⁹⁰ que, através do artigo *Neopentecostais e Afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra*, aponta a disputa entre os neopentecostais e os afro-brasileiros no mercado religioso em nível nacional.

E com Antônio Gracias Vieira Filho⁹¹, a exibição de forma objetiva e concisa na Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, da USP, publicado em 2006,

⁹⁰ ORO, A. P. Neopentecostais e Afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra. **Debates do NER** (Núcleo de Estudos Religiosos), Porto Alegre, ano 1, n.1, nov. 1997, p.10-36.

⁹¹ VIEIRA FILHO, A. G. **“Domingo na igreja, sexta-feira no terreiro”: disputas simbólicas entre igreja Universal do Reino de Deus e Umbanda**. São Paulo: USP, 2006. 225p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Faculdade de Filosofia e Letras, Universidade de São Paulo, 2006.

intitulado *Domingo na igreja, sexta-feira no terreiro: disputas simbólicas entre igreja Universal do Reino de Deus e Umbanda*, as relações que se estabelecem no campo religioso brasileiro, entre a Umbanda e a Igreja Universal do Reino de Deus. O estudo vai além do discurso “demonizador” Neopentecostal, que classifica as religiões afro-brasileiras como “coisas do diabo” e suas possíveis trocas simbólicas entre essas denominações. O trabalho acadêmico utiliza a etnografia estruturada para expor o funcionamento interno desses sistemas religiosos, atendendo para suas cosmologias e estrutura.

E seguindo com o estudo da disputa da Umbanda pelo mercado religioso, há a pesquisa apresentada por Gerson Machado, no subcapítulo *Umbanda e Candomblé: mercado em disputa*, do Livro resultado da sua Tese de Doutorado em História, na UFSC, intitulado *Os atabaques da Manchester: subjetividades, trajetórias e identidades religiosas afro-brasileiras em Joinville/SC (1980-2000)*.

Gerson Machado realiza uma análise da documentação impressa da cidade catarinense de Joinville, dentro de um recorte temporal que compreende as décadas de 1980 a 2000: ponderação que a pesquisa apresenta a Umbanda com uma intensa presença no campo religioso afro-brasileiro da referida cidade; intensidade marcada pela Umbanda em “determinadas datas, como é o caso do Réveillon e os dias dedicados aos santos católicos sincretizados com as Entidades umbandistas quando reflete no comércio de artigos religiosos⁹²”, mercado movimentado segundo a existência de mais de 100 terreiros em Joinville neste período.

Com isso, é possível observar que a Umbanda apresenta um símbolo muito maior que a forma de retê-lo e representá-lo. E esse é interpretado como sendo oriundo do jogo de símbolos e signos nos espaços da cidade de Joinville.

O artigo *Artes sagradas afro-brasileiras e a preservação da natureza*, sintetiza parte desta disputa do mercado religioso que envolve a Umbanda. Nele, José Jorge de Carvalho⁹³ desenvolve um texto antropológico, fruto de uma palestra proferida no centro popular de cultura, em 2004. Ele relaciona a questão de como é tratada a imagem religiosa da Umbanda pelos meios midiáticos, principalmente a televisão e vincula a sua transformação e relação como um produto ligado ao caráter da

⁹² MACHADO, G. *Os atabaques da Manchester: subjetividades, trajetórias e identidades religiosas afro-brasileiras em Joinville/SC (1980-2000)*. Itajaí, SC: Casa Aberta, 2014. (p.59-60).

⁹³ CARVALHO J. de. As artes sagradas afro-brasileiras e a preservação da natureza, Brasília *Série Antropológica*, n381, p.1-20, 2005.

indústria cultural. Ou seja, demonstra uma abertura, mas que no fundo negligencia os aspectos das religiões de matriz africana, a exemplo da Umbanda, que são tratadas como fontes de espetáculo para a visão televisiva de cultura de massas. Isto impede uma marcação clara dos territórios religiosos desta comunidade no contexto social do ponto de vista da tradição, promovendo uma antropofagia cultural⁹⁴.

Nesta conjuntura, as abordagens referentes aos símbolos religiosos vinculados às Entidades da Umbanda destacam-se nos estudos de Irinéia Maria Franco dos Santos⁹⁵, Adriano Roberto do Nascimento, Rafael Denuzzi Dias⁹⁶, Lídio de Souza e Zeidi Araújo Trindade⁹⁷; Rotta e Bairrão⁹⁸, Raquel Rotta⁹⁹; Vinicius Bolívar Nascimento¹⁰⁰; Alice Costa Macedo e José Francisco Miguel Henrique Bairrão¹⁰¹ e Sônia Regina Corrêa Lages¹⁰².

Adriano Roberto do Nascimento, Lídio de Souza e Zeidi Araújo Trindade¹⁰³, em *Exus e Pombas-Giras: o masculino e o feminino nos pontos cantados da Umbanda*, abordam a caracterização dos Exus e das Pombas-Gira, por meio da análise dos pontos cantados. Assim, o estudo apresenta considerações acerca dos aspectos que remetem à configuração ampla do imaginário social brasileiro através

⁹⁴ O termo refere-se ao consumo cultural, inserido nos estudos antropológicos, criado no Brasil, na década de 1920, durante o Movimento Artístico Modernista, que propôs aos artistas nacionais a deglutição dos modelos estrangeiros, para a constituição de uma produção cultural nova no país.

⁹⁵ SANTOS, I. M. F. dos. **Nos domínios de Exu e Xangô o axé que nunca se quebra:** transformações históricas em religiões Afro-brasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2009). São Paulo: USP, 2012, 350p. Tese (Doutorado em História) Universidade de São Paulo, 2012.

⁹⁶ DIAS, R. D. **Correntes ancestrais: os Preto-velhos do Rosário.** Ribeirão Preto: USP, 2011. 309p. Dissertação (Mestrado em Psicologia) Universidade de São Paulo, 2011.

⁹⁷ NASCIMENTO, A. R.; SOUZA, L.; TRIDADE, Z. A. Exus e Pombas-Giras: o masculino e o feminino nos pontos cantados da Umbanda. **Psicologia em Estudos**, Maringá, v.6, n.2, jul./dez. 2011, p. 107-123.

⁹⁸ BAIRRÃO, J. F. M. H.; ROTT, R. R. Inscrição do feminino: literatura romântica e transe de Caboclas na Umbanda. **Estudos Feministas**, Florianópolis, n.15, v.8, set./dez. 2007, p. 629-646.

⁹⁹ ROTT, R. **Espíritos da mata: sentido e alcance psicológico do uso ritual de caboclos na Umbanda.** Ribeirão Preto: USP, 2010. 131p. Dissertação (Mestrado em Psicologia) Universidade de São Paulo, 2010.

¹⁰⁰ NASCIMENTO, V. B. **O dono do corpo: a composição cênica a partir de elementos do ritual da Umbanda.** Goiás, 2011. 41p. TCC (Trabalho de Conclusão de Curso em Artes Cênicas) – UFG–Universidade Federal de Goiás, 2011.

¹⁰¹ MACEDO, A. C.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Estrela que vem do norte: os baianos na Umbanda de São Paulo. **Paidéia**, São Paulo, n.49, v.21, mai./ago. 2011, p.207-216.

¹⁰² LAGES, S. R. C. Possessão e inversão da subalternidade: com a palavra, Pomba-Gira das Rosas. **Psicologia e Sociedade**, São Paulo, n.24, v.3, 2012, p.527-535.

¹⁰³ NASCIMENTO, A. R.; SOUZA, L.; TRIDADE, Z. A. Exus e Pombas-Giras: o masculino e o feminino nos pontos cantados da Umbanda. **Psicologia em Estudos**, Maringá, v.6, n.2, jul./dez. 2011, p. 107-123.

da análise de 221 letras de pontos referentes a essas Entidades do panteão¹⁰⁴ de devoção da Umbanda. Os autores fazem a análise realizada através da narrativa da Pomba-Gira das Rosas, a propósito da observação da alteridade que se estabelece entre o médium e a Entidade. O estudo, exercido pela autora, focaliza a voz considerada subalterna das Entidades, as dinâmicas individuais e coletivas, possibilitando a compreensão da possessão como significado de solidariedade social.

Raquel Redondo Rotta e José Francisco Miguel Henrique Bairrão¹⁰⁵ relacionam o contexto religioso afro-brasileiro na figura religiosa do ser Caboclo. É apresentado o processo de nacionalização de hábitos africanos, e que o negro se transmuta no que acreditou ser indígena. Esta relação vem através da imagem do índio na literatura romântica, na tentativa de garantir um lugar para si no país após a escravidão.

São apresentadas as reflexões acerca desse argumento, na investigação sobre a presença feminina através das Entidades Caboclas, relacionando suas falas através dos médiuns, configurando uma teia de informações que relaciona os seus discursos, a história de vida das mulheres pesquisadas com a experiência social concreta das comunidades que lhes devotam.

Em outra pesquisa de Raquel Rotta¹⁰⁶, que resultou na Dissertação de Mestrado em Psicologia, intitulada *Espíritos da mata sentido e alcance psicológico do uso ritual de caboclos na Umbanda*, defendida em 2010, na USP, a autora analisa o ritual dos Caboclos na Umbanda por meio dos seus sentidos e alcances psicológicos, através da etnografia. Assim, o estudo descreve os processos de

¹⁰⁴ NEGRÃO, L. N. Magia e religião na Umbanda. **Revista USP**, São Paulo, n.31, set./nov. p.76-89, 1996. (p.87): “Se o panteão umbandista procede a uma inversão simbólica na qual os segmentos mais pobres e oprimidos são alçados à condição de deuses [...], nele próprio também não há igualdade. Os santos da direita tendem a ser vistos como comandantes ilibados moralmente, dotados de grande conhecimento e ocioso em alguma medida; quando ativos fazem o trabalho leve e limpo. Os da esquerda e intermediária já são comandados não dotados de consciência moral ou com a mesma apenas em início de formação, sem grandes conhecimentos, o que os condenaria ao trabalho pesado e sujo. Esta transposição do segundo parece ser uma indicação da Ordem. Sem negar este caráter de reprodução ideológica da subalternidade, que a leitura do universo simbólico umbandista propicia, há, contudo, nuances a realçar”.

¹⁰⁵ BAIRRÃO, J. F. M. H.; ROTTA, R. R. Inscrição do feminino: literatura romântica e transe de Caboclas na Umbanda. **Estudos Feministas**, Florianópolis, n.15, v.8, set./dez. 2007, p. 629-646.

¹⁰⁶ ROTTA, R. **Espíritos da mata: sentido e alcance psicológico do uso ritual de caboclos na Umbanda**. Ribeirão Preto: USP, 2010. 131p. Dissertação (Mestrado em Psicologia) Universidade de São Paulo, 2010.

autodescoberta que impulsionaram a consumação de potencial rumo às realizações de ideias de si por meio do ritual de Umbanda junto às Entidades Espirituais.

[...] a relação com as Entidades é fator importante no processo de garantir um lugar diferenciado dentro de um Terreiro. De certo modo, Guia e “trance” vivem juntos esse processo que implica eleição (a Entidade precisa do filho para cumprir seu papel), domínio do transe, conhecimento da Entidade, identificação com ela, mútuo desenvolvimento [...]¹⁰⁷.

O fato é relacionado à dinâmica da autoridade e do poder na religião Umbanda pelo sacerdote, o que foi registrado na experiência vivida pela psicóloga social Betty Millan¹⁰⁸ na década de 1970 e publicada na obra *Manhas do Poder: Umbanda, asilo e iniciação*. No livro, a autora, no capítulo *Umbanda*, descreve duas vivências em campo de pesquisa relacionada à religião e o poder exercido pelos detentores dos segredos religiosos na operação do encantamento do mundo. Assim, no primeiro estudo, ela descreve a vivência de oito horas no morro, no Rio de Janeiro, na Ilha do Governador, no Terreiro da Vovó Conga da Angola, uma senhora de 85 anos, que realizava a materialização do feitiço. No segundo estudo, Milan aborda a questão do transe e do poder, através de uma pesquisa em São Luís do Maranhão. Foi investigada a Umbanda vivenciada no Terreiro do Léguas Buá Trindade, em que é descrito o contato com os elementos da vivência religiosa do lugar coordenado pelo pai de santo Zé Negreiro. Nas duas pesquisas há o encontro com a linguagem religiosa e seus portadores (Dirigentes Espirituais), e a relação de prestígio social dessas pessoas perante a sociedade, transcendendo categorias socioeconômicas das cidades.

E na relação do panteão das Entidades com o poder, também se destaca a pesquisa antropológica, resultado da Tese de Doutorado em Sociologia, defendida em 2005, denominada *O prestígio religioso e o poder na Umbanda*, de Benedicto Anselmo Domingos Victoriano¹⁰⁹. É um estudo em que o autor destinou o capítulo *O panteão das Entidades: dramatização e poder*, para apresentar de modo consistente o debate sobre a questão das Entidades (Guias) da Umbanda, e principalmente os modos umbandistas na forma de conceber o arranjo das Entidades na sua relação com os membros dos Terreiros (Filhos/as e Chefes Espirituais do Terreiro).

¹⁰⁷ VICTORIANO, B. A. D. **O prestígio religioso na Umbanda: dramatização de poder**. São Paulo: Annablume, 2005. (p.117).

¹⁰⁸ MILAN, B. **Manhas do poder: Umbanda, asilo e iniciação**. São Paulo: Ática, 1979.

¹⁰⁹ VICTORIANO, B. A. D. **O prestígio religioso na Umbanda: dramatização de poder**. São Paulo: Annablume, 2005.

E dentro da análise do panteão das Entidades da Umbanda, em *Estrela que vem do norte: os baianos na Umbanda de São Paulo*, Alice Costa Macedo e José Francisco Miguel Henriques Bairrão¹¹⁰ pesquisaram sobre as categorias de espíritos associadas a personagens tipicamente nordestinos, os baianos da Umbanda.

O artigo, publicado em 2011, caracteriza a categoria espiritual baiano na Umbanda do sudeste, em especial, no Estado de São Paulo, apresentando como um panteão de espíritos que incorporam as vivências humanas e de tipos sociais. A pesquisa ressalta os significados oriundos das narrativas dos baianos reveladas nos rituais.

Sônia Regina Corrêa Lages¹¹¹ dialoga com elementos da cultura popular junto às técnicas de interpretação e no trabalho da dramaturgia e produz a descrição memorial e a análise do processo de criação no estudo *Possessão e inversão da subalternidade: com a palavra, Pomba-Gira das Rosas*. Para isso, ela entra no universo cultural religioso da Umbanda, com a proposta da construção cênica a partir dos símbolos que despontam no ritual dessa devoção. Assim, foi direcionada como foco da pesquisa a imagem da Entidade religiosa Zé Pelintra¹¹², partindo da premissa que a cultura afro-brasileira apresenta elementos técnicos e poéticos que têm grande importância para a criação da cena contemporânea.

Em outra publicação, denominada *Sustentabilidade na Umbanda: cultura, subjetividade e sexualidade feminina*¹¹³, Sônia Regina Corrêa Lages tem a intenção de destacar dois pontos na religiosidade umbandista, que levam a uma reflexão

¹¹⁰ MACEDO, A. C.; BAIRRÃO, J. F. M. H. *Estrela que vem do norte: os baianos na Umbanda de São Paulo*. **Paidéia**, São Paulo, n.49, v.21, mai./ago. 2011, p.207-216.

¹¹¹ LAGES, S. R. C. *Possessão e inversão da subalternidade: com a palavra, Pomba-Gira das Rosas*. **Psicologia e Sociedade**, São Paulo, n.24, v.3, 2012, p.527-535.

¹¹² Conforme trecho transcrito da entrevista com AZAMBUJA, L. C. **Umbanda**. Rio Grande, 18 abr. 2008. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.: Esta Entidade começou sua missão aparecendo no culto à Jurema, ou Catimbó, na Região Nordeste do país, onde este era denominado de mestre. E, por esta característica Zé Pelintra não aparece em uma gira específica na Umbanda, apresenta-se na Linha de Exus, Baianos, e em certos casos nos de Pretos-Velhos. Os espíritos da falange de Zé Pelintra são espíritos desencarnados há muitas décadas, que passaram a realizar trabalhos espirituais dentro da Umbanda, na prática da caridade e para o progresso do ser Humano. Assim, com o passar do tempo, Zé Pelintra na Umbanda passou a ser reverenciado como Chefe da Falange de malandros, por apresentar-se como um espírito “boêmio”, “malandro” e brincalhão que, apesar dessas características, trabalha com seriedade, abrindo caminhos, resolvendo problemas e demais mazelas do consulente, tendo sempre a palavra amiga, uma ajuda, um trabalho de caridade. Porém, existem algumas histórias pessoais sobre Zé Pelintra, de que ele viveu no Nordeste, ou no Rio de Janeiro, no bairro da Lapa, berço da boemia carioca. Mas salienta-se que as Linhas da Umbanda por ser composto por vários espíritos, cada um com a sua história de vida e encarnações sucessivas, a todos com o devido respeito de espírito de luz e trabalhador nas searas da caridade.

¹¹³ LAGES, S. R. C. *Sustentabilidade na Umbanda: cultura, sustentabilidade e sexualidade feminina*. **Revista Sacritegens**, v.3, n.1, 2006, p1-14.

sobre a possibilidade de se ver realizar neste campo a sustentabilidade cultural e a sustentabilidade da subjetividade e da sexualidade das mulheres que frequentam esse culto.

Neste contexto, os Terreiros mantêm, em seus interiores, um universo ímpar, que transcende as dualidades antagônicas que compõem o imbricamento de símbolos sagrados ou sacralizados no mesmo espaço. Define-se assim, no estudo, a unidade de análise geográfica: espaço e território, pois se mantêm nestes “espaços” denominados “Centros” de Umbanda de tradições vivas com linguagem própria dos atores sociais que compõem o espaço simbólico, por meio dos ritos na própria linguagem.

E conforme o artigo *Umbanda é de crença espírita*, de Valdir Aquino Zitzke¹¹⁴ apresenta-se uma análise que evidencia os pontos em comum entre o Espiritismo e a Umbanda. O mesmo dá maior ênfase à essência do mediunismo que é a mesma, mas em ritos e discursos diferentes.

E Suely Akimi Mizumoto¹¹⁵, na Dissertação de Mestrado em Psicologia Dissociação, denominada *Religiosidade e saúde: um estudo no Santo Daime e na Umbanda*, defendida em 2006, na USP, realiza um estudo observacional que objetiva a relação entre religiosidade e saúde, advindas de práticas mediúnicas de duas religiões genuinamente brasileiras: o Santo Daime e a Umbanda. É alicerçado na teoria fenomenológica das atribuições de Karl Jaspers. Já na Dissertação *O reverente irreverente*, de Alice Costa Macedo¹¹⁶, é apresentada a investigação dentro de uma pesquisa etnopsicológica realizada na Fraternidade Esotérico Caboclo Pena Branca, em Ribeirão Preto-SP.

E a Umbanda, como prática cultural e religiosa no sentido de patrimônio é abordada por Gláucia Domingues Silvério e Amanda Lourenço Silva¹¹⁷, no artigo *O reverente irreverente*, que reflete sobre os significados do ritual umbandista como prática cultural inserida na sociedade brasileira, em especial, a uberlandense. O

¹¹⁴ ZITZKE, V. A. Umbanda é de crença espírita. **FRAGMENTOS DE CULTURA**, Goiânia, v. 24, n. 4, out./dez. 2014, p. 481-491.

¹¹⁵ MIZUMOTO, S. A. **Dissociação, religiosidade e saúde: um estudo no Santo Daime e na Umbanda**. São Paulo: USP, 2012. 297p. Dissertação (Mestrado em Psicologia) Universidade de São Paulo, 2006.

¹¹⁶ MACEDO, A. C. **O reverente irreverente: a espirituosidade em rituais de Umbanda**. Ribeirão Preto: USP, 2011. 262p. Dissertação (Mestrado em Psicologia) Universidade de São Paulo, 2011.

¹¹⁷ SILVÉRIO, G. D.; SILVA, A. L. O reverente irreverente: prática cultural e religiosa afro-brasileira, um patrimônio permanente nas relações humanas Uberlandenses. **XI Congresso Luso Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Anais**. Salvador, UFBA-Universidade Federal da Bahia, 2011, p.1-17.

mesmo apresenta uma discussão pertinente sobre as oferendas diante do meio ambiente e os toques dos atabaques e a relação dos sons na cidade. E mais, ressalta a forma como os adeptos umbandistas enfrentam problema da falta de locais para realização dos ritos devido à degradação do meio ambiente.

E no estudo do Terreiro de Umbanda como uma aprendizagem que se realiza por meio da prática associada ao campo da Educação, destacam-se a Tese *Quando o santo chama*, de Renata Silva Bergo¹¹⁸, defendida na UFMG, em 2010; e o artigo *O terreiro de Umbanda como contexto de aprendizagem na prática*, de Mauricio Benedito da Silva Vieira e Cândida Soares da Costa¹¹⁹, publicado em 2014.

Os trabalhos expõem premissas de uma pesquisa que interliga a educação considerada formal e informal. Assim, o estudo desponta por meio da etnografia da qual busca abordar a edificação de ambientes, nos quais a aprendizagem ocorre de modo ativo e efetivo. Com isto, os autores buscaram uma reflexão sobre os Terreiros, em especial os de Umbanda como espaços de aprendizagens que transcendem o caráter formal/informal.

Mediante isto, são salientados os momentos das Giras, formação específica e outros momentos que este espaço de devoção da Umbanda proporciona aos seus filhos. São processos de aprendizagem que nos Terreiros de Umbanda demarcam a existência de diferentes modos de socialização e transmissão de conhecimentos. Mauricio Benedito da Silva Vieira e Cândida Soares da Costa¹²⁰ realizam uma trajetória etnográfica em um Terreiro de Umbanda da zona periférica da capital mineira, Belo Horizonte.

Os autores, dentro do tema da aprendizagem inserida no universo da cotidianidade das práticas umbandistas, no estudo, identificam e descrevem um processo de produção umbandista, ou seja, tratam do modo de pensar e de agir dos membros de uma comunidade religiosa. E inclusa ao contexto, a discussão a respeito da aprendizagem como parte do processo de vir a ser, e de se produzir umbandistas.

¹¹⁸ BERGO, R. S. **Quando o santo chama: o terreiro de Umbanda como contexto de aprendizagem na prática**. Belo Horizonte: UFMG, 2010. 249p. Tese (Doutorado em Educação) Universidade Federal de Minas Gerais, 2010.

¹¹⁹ VIEIRA, M. B. S.; COSTA, C. S. O terreiro de Umbanda como contexto de aprendizagem na prática, VII Congresso Brasileiro de Pesquisadores/as negros/as, **Anais**. Belém: COPENE/ UFPA-Universidade Federal do Para, 2014.

¹²⁰ Idem.

A reconstituição das temáticas que envolvem espacialidades da Umbanda em outras áreas do conhecimento foi um processo fabuloso por se ter um panorama de outros olhares sobre essa confissão devocional, pois muitas indagações sobre a Umbanda passam na cabeça de seus pesquisadores. E nos últimos anos, alguns trabalhos a respeito da Umbanda vêm ganhando espaço e aprofundamento teórico nos Cursos de Geografia das universidades brasileiras.

No percurso científico, realizado através das obras em questão, a compreensão da sua materialidade torna muitos estudos obscuros. Assim, as pesquisas escolhidas, que serão apresentadas, não cometeram este equívoco científico de abordar a Umbanda como o seguimento de outras religiões. E, com tal sensibilidade, buscou-se associar a compreensão das manifestações culturais da Umbanda como forma para analisar as relações geográficas com estes “espaços onde o sagrado é exaltado¹²¹”.

O espaço geográfico, nos estudos selecionados sobre as espacialidades, associado à Umbanda não é interpretado como uma área reticulada, ou seja, um espaço geométrico, sem animação, sem vida. Ele é interpretado como relacional e constituído por sujeitos reais.

Entende-se que a Umbanda justifica-se no cerne dos debates geográficos, principalmente na Geografia da Religião, já que os Terreiros possuem um grande patrimônio de expressões religiosas. Estas estão documentadas nos rituais de iniciação e de passagem, principalmente no culto aos seres transcendentais míticos, os quais personificam-se nas forças da natureza e materializam sua irradiação através do indivíduo humano, com as possessões e a devoção, criando um mundo imbricado ao material como ocorre na Umbanda.

Diante desta reflexão, conclui-se que o material apresentado corrobora para que o conhecimento não seja reduzido a um rol de dados isolados, ligados apenas por uma teoria explicativa; a relação com a Umbanda será fundamental no procedimento do conhecimento, no qual serão interpretados os fenômenos, atribuindo-lhes um significado. Neste caso, os fenômenos religiosos não consistiram em um dado neutro; eles foram possuídos de significados e relações de sujeitos concretos que criam suas ações.

¹²¹ PEREIRA, R. A. O portal da Umbanda: um estudo sobre o lugar sagrado na cidade do Rio Grande-RS. Curitiba, **Caderno de Estudos e Pesquisa do Turismo**, v.1, n.1, p.105-122. 2012. (p.109).

E por meio da ciência geográfica na análise dessa linguagem e dos seus fenômenos, que são uma “interpretação do mundo, representa uma forma de conhecimento¹²²” que, neste campo do conhecimento, o estudo de Wolf Diier Sahr, publicado em 2001, denominado *O mundo de São Jorge e Ogum*, apresenta a temática de estudo destinada à espacialidade sincrética da religiosidade da Umbanda.

Foi uma proposta inovadora na época para a questão espacial como tema para a compreensão da “interatividade” das religiões. Neste sentido, o estudo é uma porta aberta para o entendimento do sincretismo do ponto de vista geográfico. O autor apresenta, para isso, que “o espaço religioso sincrético pode ser produzido por meio do comportamento dos adeptos e/ou pode ser percebido na organização das ideias religiosas¹²³”. E através da relação devocional de Ogum e São Jorge, ele realiza a reflexão que determina para o primeiro desta relação que se apresenta mais no contexto como formas individuais e temporais. Já para São Jorge, ela se apresenta nas formas mais estereotipadas espacialmente por exibir referências espaciais.

O espaço de poder nesta visão é apresentado sob dois conceitos oriundos de territorialidades distintas, que Sahr coloca do seguinte modo:

[...] o espaço de poder religioso da Igreja Católica e do poder público (representado pela figura de São Jorge) é altamente demonstrativo e exteriorizado, reproduzindo hierarquia social no próprio cortejo. O espaço religioso de Ogum, contrariamente, apresenta-se numa teia de relações particulares muitas vezes invisíveis para a sociedade em geral¹²⁴.

E neste jogo de visibilidade e invisibilidade da representação das espacialidades do sagrado, Dário de Araújo Lima apresenta, no texto *O juízo reflexionante kantiano e a natureza humana de representar o lugar*, publicado em 2008, expõe a contração tempo/espaço para a representação das divindades da Umbanda na relação com o lugar. E aponta para o fato que o espaço é existente, visto como uma estrutura essencial ao indivíduo para a percepção dos objetos relacionados espacialmente. Pois, o espaço e o tempo “são fundamentos

¹²² SAHR, W. D. O mundo de São Jorge e Ogum: contribuição para uma geografia da religiosidade sincrética. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Orgs.). **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.(p.57).

¹²³ Idem. (p.59).

¹²⁴ Idem. (p.64).

primeiros¹²⁵ e, para isso, o autor apresenta esta relação divinizada nas Entidades da Umbanda presente no seu local de pesquisa, a Marambaia, na cidade de Rio Grande-RS, no seguinte trecho:

O tempo lento do referido lugar não subtrai do cenário do palco o tempo cíclico porque a vagarosa contração tempo/espço, intrínseca na *afêfê* e no *ubori* de Iansã (Santa Bárbara), na *olô ôbe* de Ogum (São Jorge) [...] no lugar, a imagem mítica do mundo soma-se à baixa contração tempo/espço, inerente ao modo de vida particularizado, por ser reproduzido através do tempo lento/cíclico [...] por sua vez, formam o elo que liga as séries cronológicas, nas quais se organiza a vida prática dos homens no tempo mítico, que liga os antepassados e descendentes vivos, que existem em temporalidades tidas como diferentes¹²⁶.

As temporalidades umbandistas também estão presentes em uma pesquisa anterior, que compreende o Terreiro de Umbanda mais antigo da cidade de Rio Grande, registrado na Dissertação, defendida na FURG em 2011, denominada *Sobre a luz do guerreiro: as manifestações culturais no Centro Espiritualista "Reino de São Jorge"- Rio Grande/RS*. As manifestações culturais religiosas da Umbanda são apresentadas e debatidas cientificamente através da relação dialética entre o espço material e o plano das divindades na sacralização dos espços do Terreiro.

Diante disto, o autor exerce, por meio da Geografia da Religião, uma caminhada sobre os conceitos de cultura, sincretismo e religião. E com a utilização da etnografia, efetua e realiza o registro das singularidades apresentadas neste espço, onde o sagrado é exaltado, com a contribuição de uma leitura geográfica de um Terreiro de Umbanda e suas contribuições para o espço urbano religioso da cidade de Rio Grande. No modo, de demonstrar a cultura, a devoção e o sincretismo religioso através do diálogo com o CERSJ, evidencia este espço como um portal entre o mundo material e o espço sagrado, apresentando as suas manifestações culturais religiosas como uma sacralização do espço coletivo.

Neste viés, realizou-se, através das reflexões exercidas no decorrer desta pesquisa, a publicação, em 2012, do artigo intitulado *O portal da Umbanda: um estudo sobre o lugar sagrado na cidade de Rio Grande-RS*. Nesta pesquisa, objetivou-se apresentar o lugar sacralizado no cerne das Ciências Humanas, alicerçado pela Geografia da Religião. O estudo apresenta uma reflexão sobre o

¹²⁵ LIMA, D. A. O juízo reflexionante kantiano e a natureza humana de representar no lugar. In: SERPA, A. (Org.). **Espços culturais: vivências, imaginações e representações**. Salvador: EDUFBA, 2008. (p.235).

¹²⁶ Idem. (p.236)

Terreiro de Umbanda no documentar cultural e religioso através da existência de divindades e Entidades míticas, o que focalizou no estudo dos símbolos e da linguagem religiosa como forma de caminho para a compreensão das espacialidades religiosas.

E com a proposta de compreender a espacialidade religiosa através da imagem fotográfica, ampliou-se o foco no método de pesquisa para a relação da Umbanda e dos atores sociais pesquisados na construção do objeto de pesquisa e, através da imagem, estabelecer entre as partes uma relação harmoniosa de base humanista e não meramente de um objeto que está ali para servir ou não o interesse da pesquisa, ou seja, de compreender o seu modo de viver e compreender o mundo.

Neste contexto, o artigo *Entre imagens e devoções: a pesquisa geográfica nas festas de homenagem a Xangô*, publicado em 2014, aborda um estudo de caso em duas festas de Umbanda, na cidade de Rio Grande, em homenagem ao Orixá da Justiça, Xangô. Para isto, foi realizada uma leitura sobre o evento festivo presenciado em dois Terreiros de Umbanda da periferia rio-grandina e objetivou a contextualização do uso da imagem fotográfica de primeira ordem na pesquisa em Geografia Humana, em especial nas pesquisas sobre as festas de cunho umbandista.

A festa relaciona-se como elemento que fratura o cotidiano e apresenta a “função socializante e revitalizante¹²⁷”. Neste contexto, Patrícia Paula da Silva, em seu TCC, na UEL, intitulado *A espacialização das festas afro-brasileiras em Londrina*, publicado em 2009, exhibe o estudo a respeito da espacialização dos locais de culto e momentos das festas religiosas afro-brasileiras no município paranaense de Londrina.

A autora verticaliza a análise dos processos sociais dos Terreiros de Candomblé e Umbanda para diagnosticar como estão inseridos no espaço londrinense. Espacialização religiosa, que é contemplada no TCC, intitulado *Umbanda na cidade de Curitiba: a espacialização do sagrado na Associação espiritualista Xangô – Tenda Caboclo Sete Cachoeiras*¹²⁸, defendido na UFPR, em

¹²⁷ SILVA, P. P. S. **A espacialização das festas afro-brasileiras em Londrina**. Londrina: UEL, 2009. 61p. TCC (Graduação em Geografia), Centro de Ciencias Exatas, Universidade Estadual de Londrina, 2009. (p.7).

¹²⁸ SANTOS, A. L. M. **A Umbanda na cidade de Curitiba: a espacialização do sagrado na Associação Espiritualista Xangô – Tenda Caboclo Sete Cachoeiras**. Curitiba: UFPR, 2013. 68p. TCC (Graduação em Geografia), Universidade Federal do Paraná, 2013.

2013. O estudo propõe a apresentação da Geografia da Religião e a verticaliza para o estudo da Umbanda.

Aliucha Luciana Marafon Santos, através de um estudo de caso, analisa a espacialização do sagrado em uma Tenda de Umbanda da região norte da Cidade de Curitiba, salienta os ritos e as hierarquias permeadas por uma relação de poder entre os seus seguidores e sacerdote, e pontua fatores que expressam vantagens e desvantagens nesta relação de devoção.

As manifestações religiosas também são presentes no cenário natural, como morada das divindades da Umbanda, e este foi objeto de pesquisa divulgado no artigo, *Manifestações culturais: a religião Umbanda em Santa Maria/RS/Brasil*, publicado em 2014, com uma visão relacional apresentada por Tatiane Flores do Nascimento e Meri Lourdes Bezzi, que buscaram “explicar as transformações desses fenômenos religiosos no espaço e sua relação com o socioeconômico e ambiental juntamente com a espacialização das mesmas¹²⁹”. E apresentaram, como foco da sua pesquisa, a análise da influência da religião Umbanda e suas manifestações em Santa Maria.

Na pesquisa exposta sobre esta cidade, as autoras comprovaram haver um número elevado de Centros de Umbanda, e ressalta o leitor para expressiva manifestação religiosa. Essa com a valoração dos Orixás Ogum e Iemanjá como os mais cultuados fora do espaço assentado dos Terreiros, ou seja, cultuados nos seus templos naturais.

A visão dos lugares naturais como morada das Entidades e a sua relação de poder e territorialidade são exaltadas em uma representação e apreensão dos significados religiosos debatidos na Dissertação de Mestrado *A geografia das religiões afro-brasileiras em Itu-SP*, defendida em 2012, na USP.

Patrícia Paula da Silva¹³⁰ exhibe a análise da geografia das religiões afro-brasileiras, em específico, o Candomblé e a Umbanda, no município do Estado de São Paulo. É realizada uma averiguação sobre os elementos determinantes da localização dos Terreiros das citadas religiões no município. É exercida uma ampla reflexão sobre os usos dos lugares na natureza ou na cidade, ou seja, espaços

¹²⁹ NASCIMENTO, T. F.; BEZZI, M. L. Manifestações culturais: a religião Umbanda em Santa Maria/RS/Brasil. **Revista Okara: Geografia em debates**, João Pessoa, v.8, n.1, p.33-42, 2014. (p.34).

¹³⁰ SILVA, P. P. **A geografia das religiões afro-brasileiras em ITU-SP**. São Paulo: USP, 2012. 192p. Dissertação (Mestrado em Geografia), Faculdade de Letras e Ciências Humanas, Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, 2012.

religiosos na representação das Entidades e também nos elementos dentro dos Terreiros. Os espaços compõem territorialidades demarcadas pelos lugares de devoção.

Marcelo Alonso Morais¹³¹ observa o espaço urbano como idiossincrático e a Umbanda como religião que desempenha o papel na produção do espaço urbano e principalmente no resgate das práticas religiosas e nas suas multiterritorialidades. No artigo, publicado em 2009, denominado *A multidimensionalidade do espaço geográfico: a revelação da Umbanda como dimensão espacial do ethos*, o autor demarca dentro do eixo composto por três vértices: espaço, Umbanda e identidade, as territorialidades dessa religião na cidade do Rio de Janeiro. E apresenta como proposta social o resgate, a solidariedade e o cuidado, refletindo sobre a cidade não como uma forma em si, contudo como um espaço estabelecido pela agregação humana.

As identidades sociais são simbólicas e os símbolos são visíveis em referenciais matérias presentes no espaço do seguinte modo:

Matas, cachoeiras, mar, e rocha, por exemplo, são acidentes geográficos; para os umbandistas, todavia, esses são geossímbolos, já que são sacralizados pelos praticantes como símbolos dos Orixás Oxóssi, Oxum, Iemanjá, Oxalá e Xangô, respectivamente. Logo, fica claro que para mais solidez do poder simbólico no processo de construção das identidades temos que levar em conta o espaço, pois toda identidade cultural se concretiza nele e por meio dele¹³².

Por meio da interpretação dos símbolos e seus ritos em reuniões coletivas, procurou resgatar a solidariedade, o cuidado e principalmente a responsabilidade dos homens sobre as coisas da natureza, ou seja, os Templos naturais dos Orixás na Umbanda. Na obra *Umbanda, territorialidade e meio ambiente: representações socioespaciais e sustentabilidade*, referente à Dissertação de Mestrado, defendida em 2010, na PUC-RJ, Marcelo Alonso Morais¹³³ destina o capítulo denominado *Umbanda como instrumento de análise socioespacial: representação e territorialidade*, para uma reflexão referente à construção socioespacial umbandista

¹³¹ MORAIS, M. A. A multidimensionalidade do espaço geográfico: a revelação da Umbanda como dimensão espacial do ethos, **Mal-Estar e Sociedade**, Barcelona, n.3, p.105-129. nov. 2009.

¹³² Idem. (p.118).

¹³³ MORAIS, M. A. **Umbanda, territorialidade e meio ambiente: representação socioespaciais e sustentabilidade**. 2010. 156f. Dissertação (Mestrado em Geografia) Instituto de Geografia Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2010.

e também a identidade e as territorialidades das práticas umbandistas, tendo como cenário da pesquisa a região metropolitana do Rio de Janeiro.

No artigo *Geografia e territorialidades na Umbanda: usos e apropriações dos espaços urbanos*, publicado em 2008, é apresentada a relação dos territórios afro-brasileiros com a cidade. Sullivan Charles Barros¹³⁴ analisa o seu espaço físico, como as instalações impregnadas de simbolismos religiosos, tidos como uma extensão da “essência de suas Entidades¹³⁵”. Para isso, o pesquisador utiliza, como recorte espacial e temporal da pesquisa, o Maranhão, em 1999. Demonstra as realidades de um discurso tido como subalterno e destaca, principalmente, o confronto histórico de suas crenças.

A territorialidade, no artigo *Territorialidades afro-brasileiras no Rio de Janeiro: considerações sobre o Candomblé e a Umbanda*, publicado em 2011, é compreendida como a apropriação com o apoderamento de um grupo sobre um espaço, onde se estabelecem relações de cunho econômico, político e cultural. Leonardo de Oliveira Carneiro¹³⁶ aponta uma visão de sagrado, imbricada ao mundo em que vivemos. E discute algumas facetas das territorialidades religiosas na Metrópole do Rio de Janeiro como o sistema de relações sociais, econômicas e culturais que são presentes neste espaço metropolitano e que estão imbricadas no universo religioso, gerando interações passíveis de conflitos. O autor estabelece ser também acirrado para a Umbanda internamente, no trecho:

[...] a Umbanda tampouco é desprovida de disputas pela tradição. Alguns se nomeiam mais tradicionais por se manterem fiéis aos cultos dos caboclos e dos exus de Umbanda. Outros reivindicam a tradição justamente por terem se “reafricanizado” e buscado o Candomblé e o culto aos Orixás. Outros ainda se sustentam sob as perspectivas kardecistas de elevação espiritual e afastamento ao “primitivo” das religiosidades africanizadas. Ou seja, há no *continuum* um grande leque de disputas simbólicas que estão devidamente territorializadas no espaço metropolitano¹³⁷.

Diante disso, os espaços com sacralização podem ser, antes de qualquer coisa, uma expressão com conflitos territoriais entre diferentes formas religiosas. É também a partida, a viagem, a desinstalação do cotidiano, ou seja, a própria

¹³⁴ BARROS, S. C. *Geografia e territorialidades na umbanda: usos e apropriações dos espaços urbanos*. **RA' EGA**, Curitiba, n.16, p.55-64, 2008.

¹³⁵ Idem. (p.58).

¹³⁶ CARNEIRO, L. de O. *Territorialidades afro-brasileiras no Rio de Janeiro: considerações sobre o Candomblé e a Umbanda*. Juiz de Fora-MG, **Revista de Geografia**, v.1, n.1, p.1-8, 2011.

¹³⁷ Idem. (p.4).

linguagem através dos símbolos que encontram suas formas de integração e de resistência no espaço.

Adversidade na forma de resistência que Aurino José Góis¹³⁸, no artigo *O espaço e território sagrados do Candomblé e da Umbanda em Contagem, Minas Gerais*, publicado em 2013, apresenta o mapeamento e a identificação do Candomblé e da Umbanda no município mineiro de Contagem. Com o propósito de verificação do modo e as condições em que se opera a falta de visibilidade dessas religiões na paisagem urbana da cidade oriundas da discriminação do período Colonial no Brasil.

E conclui-se este cabedal de informação com a falta de visibilidade que envolve a Umbanda e que foi analisada por meio da categoria geográfica Território, por Josias Felipe de Oliveira, no TCC, defendido em 2013, na UFA-MG, denominado *Território e territorialidade da religião de Umbanda no município de Alfenas-MG*. O acadêmico aborda os conceitos de território e territorialidade religiosa aplicados à religião de Umbanda na cidade mineira de Alfenas. O autor demarca os pontos de sacralização de forma cultural, onde a religião não é o elemento principal de sua análise.

Portanto, o cunho social do estudo é o combate ao preconceito existente contra a citada religião. E através da Geografia da Religião e da Geografia Cultural, o estudo exhibe as manifestações culturais religiosas e seus limites de abrangência nessa cidade.

Ou seja, é impraticável explanar de modo dinâmico o universo umbandista, oferecendo destaque analítico quase que exclusivo a um dos fragmentos constituídos por uma lógica religiosa, como vem ocorrendo entre estudiosos. O que se propõe, então, é justamente uma mudança de ênfase no plano analítico, deslocando a interpretação da história e das características socioculturais-espirituais da Umbanda de um grupo específico organizador de uma identidade.

A conexão entre o agora vivido e o instante qualquer, a datação, é um fato de inscrição, a saber, a inscrição do tempo vivido no tempo do mundo. Da

¹³⁸ GOIS, A. J. O espaço e território sagrados do Candomblé e da Umbanda em Contagem, Minas Gerais. **Revista de Ciências da Religião: História e Sociedade**, São Paulo, v.11, n.1, p.14-38, 2013.

mesma maneira, a conexão entre aqui e um lugar do mundo, a localização, é também um fato de inscrição [...] ¹³⁹.

O que delimita a mensagem dos trabalhos não é de um campo unificado de retalhos dos lugares sacralizados através da Umbanda, mas um campo aberto de múltiplas facetas, em que a experiência é aclamada para o exterior através da divulgação das pesquisas. Assim, pesquisadores, ao longo de mais de oito décadas, obtiveram espelhos para refletirem vestígios de uma linguagem cultural religiosa deste país de tamanho continental denominado Brasil e fora do seu território.

E a aparência concreta que as pesquisas demonstram ser conectadas ao mundo, há uma forma de compreender a linguagem do homem e suas espacialidades obtidas em um território devocional. Território este que a religião alega estar de posse de “uma verdade absoluta [...]”. Oferece-nos a promessa e a perspectiva de um mundo transcendental – bem além dos limites de nossa experiência humana – e permanece humana, demasiado humana ¹⁴⁰”.

Por meio deste levantamento bibliográfico, buscou apresentar como é pesquisada e pensada a religião Umbanda. Mais do que isso, foi demonstrar que o tema é conjecturado dentro de embates sociais dos mais variados vértices e de resgatar através do seu contexto sociocultural “a dignidade de grupos escondidos em brumas ¹⁴¹” pela sociedade brasileira, seja de maneira velada ou explícita.

Com isto, os símbolos determinam-se nos aspectos palpáveis para a verificação do objeto como um texto passível de uma interpretação existencial; aponta permitir e reconstituir uma dinâmica interna da religiosidade, mas dentro da capacidade de projetar-se para o exterior mediante a representação de um mundo concreto. Assim, o ponto de mistério, mítico, ou seja, o imaculado é dentro, a linguagem que se faz presente neste texto designado religião, que não se deixa compreender, pois é vestido com um véu, e somente aqueles que possuem por meio de uma longa trajetória a conquista da “chave” de entrada para o portal em seu mundo.

¹³⁹ RICOEUR, P. Indivíduo e identidade pessoal. In: VEYNE, P; ET AL. **Indivíduo e poder**. Tradução Isabel Dias Braga. Lisboa: Edições 70, 1988. (p.76-77).

¹⁴⁰ CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem: introdução de uma filosofia da cultura humana**. São Paulo: Martins Fontes, 1994. (p.122).

¹⁴¹ MORAIS, M. A. A multidimensionalidade do espaço geográfico: a revelação da Umbanda como dimensão espacial do ethos, **Mal-Estar e Sociedade**, Barcelona, n.3, p.105-129. nov. 2009. (p.124).

A compreensão da realidade social tem por foco a análise do espaço, interpretado como sendo o local onde se desenvolve a ação humana, atribuindo-lhe conotações de um cenário, ou palco social. Dentro deste espectro, os símbolos adotados são úteis para a ciência geográfica, a qual tem como objeto o estudo do espaço, ou melhor, a atuação do homem e as modificações ocorridas neste sustentáculo humano denominado espaço. Ele possui um conhecimento que transcende metodologias e, desse modo, o próprio conhecimento humano.

A sumarização das ideias e dos pontos postos nos estudos apresentados é como produto de toda uma história de vivência, muitas delas estruturadas coletivamente no diálogo da religião Umbanda. Com a ciência, pretendeu-se expressar uma preocupação e um compromisso com a difusão de uma visão científica sobre a devoção de parte da população brasileira. Porém, vale ressaltar que a grande maioria dos fenômenos é espacializável. Sendo assim, muitas informações de outras ciências encontram-se no objeto de pesquisa e, por isso, a reflexão sobre ela é importante para pensar a espacialidade religiosa da Umbanda no Brasil.

Dentro deste conjunto de ideias, é apontado o olhar para o viés sociocultural em uma vertente de discurso que poderá ser entendida, inicialmente, como proposição, ou seja, o “desenho” de um texto, conforme a filosofia da interpretação da linguagem para associá-la ao campo, que é formado em torno da religiosidade¹⁴² e suas espacialidades. Essa com os simbolismos, em uma visão mais endógena da mesma.

A análise do campo religioso aponta a religião como um instrumento de comunicação compreendido como linguagem, ao mesmo tempo em que atua como instrumento de conhecimento, torna-se também um veículo simbólico estruturante e estruturado do templo religioso, representado e concebido na imagem do Terreiro, mas nos elementos naturais mundanos fora do mesmo.

¹⁴² O termo é apontado no estudo como sendo a vivenciação equilibrada de todos os momentos da nossa vida.

CAPÍTULO 2

TRILHANDO EM DEVOÇÕES: BASES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS

As indagações permearam as inquietudes científicas e movimentaram a composição desta Tese, na exploração do tema, junto à técnica da pesquisa utilizada e à escolha teórico-metodológica. Estas como elementos balizadores no entendimento das manifestações religiosas dentro do espaço geográfico, feito de espaços diferenciados, onde “a mão do homem dá a cada lugar uma singularidade em seu aspecto [...] é sólido, líquido ou aéreo, largo ou estreito: ele limita e reside¹⁴³”.

O espaço torna-se a descoberta, a projeção de pontos. E Dardel¹⁴⁴ ainda expõe a criação do mundo para a experiência do sagrado como heterogêneo, com rupturas e diferenças qualitativas. Assim é compreender o espaço como existencial. É quando ele é delimitado, com diferenciação qualitativa. O espaço é fluido, pois nos Terreiros ele é a parte central, mas a parte central é o eixo de significados e esses significados se movimentam.

O espaço religioso é a significação do sagrado; só ele não se faz pelo profano; isso é uma dualidade baseada no mundo Ocidental, porque o cotidiano não é profano; em boa parte das religiões, o cotidiano é a própria vida das religiões; ele vive religiões o tempo integral do dia; quanto mais religioso for, mais a religião faz parte do cotidiano da vida, não existindo a separação. Essa separação é uma coisa de origem Ocidental, e vem do mundo sagrado, aonde o sacerdote tem o poder e, fora ele, o mundo do leigo é sempre profano.

Esta não é a realidade da Umbanda, porque o religioso nela não é religioso só no momento do culto, como foi salientado pelos entrevistados. Ele está com os seus símbolos religiosos como suas Guias¹⁴⁵ na vida cotidiana. Então, a religião é a vida, pois está presente nos momentos de tristeza e alegria. Mesmo não estando presente no Terreiro, é uma dimensão da vida; não é a única, mas é a que rege as outras dimensões para o umbandista.

¹⁴³ DARDEL. E. O espaço geográfico. In: **O homem e a terra: natureza da realidade geográfica**. São Paulo: Perspectiva, 2011. (p. 2).

¹⁴⁴ Idem, Ibidem.

¹⁴⁵ Refere-se à denominação dos colares, a serem consagrados pelas Entidades Espirituais na Umbanda que, somente depois de consagrados, eles poderão ser usados como protetor ou instrumento mágico nas mãos dos Guias Espirituais.

Na vida da religião, esta separação pode ser classificada como superficial, pois o que está presente é o mundo secular, no qual o indivíduo lida com as coisas da sobrevivência, agindo assim no mundo secular. Mas parte da sobrevivência está ligada à dimensão religiosa.

A separação da vida cotidiana é cultural; é um elemento do mundo Ocidental. Está atribuída a uma ruptura, porque esse pensamento vem de uma vertente agnóstica e tende a reunificar essas teorias com uma metodologia de uma mitologia agnóstica e com ela tem a ideia de vir ao encontro de uma neutralidade científica; mas, ao exercer isso, perde-se o sentido.

No entanto, o mundo, na religião, é o mundo do sagrado; o profano, no mundo, é o mais secular, pois não existe nada integralmente profano, tudo é sacralizável e vice-versa. Assim, na Umbanda, ao fazer um rito, a sacralidade está no indivíduo, não no espaço. Então, o espaço não é sagrado; é o indivíduo que atribui sentido de sagrado ao espaço.

Como colabora o senhor Wilson Veiga, médium de Umbanda há 50 anos, membro do CETSJ; no seguinte relato, salienta o sentido do sagrado:

É esta religião que me completa, porque tudo que eu tenho em saúde, eu agradeço à Umbanda, agradeço aos Guias, aos Protetores, aos Preto-Velhos. Tudo eu agradeço a eles. Por isso que eu largo tudo de mão e venho pra cá; sem eles eu não sou nada; sem eles eu não sou nada. As pessoas vêm, eu digo: Vai agradecer para eles. Eu não sou nada. Nós não somos nada. Nós somos assim menos que um grão de areia. Muitos grãos de areia, o sol bate e ele reflete e nós não refletimos. Nós estamos aqui para praticarmos a caridade e para evoluir. Para a evolução, para ir depositando tijolos de luz. Porque daqui o que nós deixamos? Somente as boas ações e mesmo assim estas boas ações com o tempo vão se apagando. Porque o resto não adianta ter tudo, ter ouro, porque estamos aqui de passagem. Eu mesmo estou com 65 anos. Tem uma senhora na corrente que tem quase 80 anos você olha para ela incorporada. Você não diz que ela tem essa idade. Enquanto que têm pessoas com menos da metade da idade dela que chegam à metade dos trabalhos; chegam e vão se retirando, vão embora. Para mim a coisa melhor e mais sagrada que tem é a Umbanda¹⁴⁶.

Diante disto, o sagrado constitui para o entrevistado o sentido do mundo, do cotidiano; é experimentado e está atribuído ao cognoscível. E mais, ele invoca gestos de afetividade e respeito, pois está inserido no universo incognoscível, o qual está ligado aos limites da percepção e compreensão humanas. O sagrado não é

¹⁴⁶ Conforme trecho transcrito da entrevista com VEIGA, W. **O médium umbandista e a religiosidade**. Rio Grande, 12 set. 2013. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

entendido por oposição ao profano, ele é entendido porque as pessoas sacralizam o mundo e dão sentido ao mesmo.

A ligação do homem por representações religiosas que o conectem ao mundo espiritual é como muitos cientistas das Ciências Sociais apontam ser uma dinâmica voltada aos deuses como representantes da dinâmica terrestre. E essa é uma característica do cerne do indivíduo, para a busca de respostas que não é capaz de dar através dos seus aparatos técnicos. E o atual processo em que a humanidade encontra-se, definido como modernidade, imbrica os símbolos hegemônicos, os quais são enfatizados quando o indivíduo encontra a confiabilidade em “sistemas abstratos”, contribuem no atual estágio da mesma e que se encontram como forma de confiabilidade e segurança cotidianas.

Interpretar esses espaços como sendo a ligação com o plano sagrado, ou seja, espacialidades que representem a retomada do homem ao universo mítico e, principalmente, a uma racionalidade. E, desses espaços sagrados, a procura tem aumentado nos últimos anos, devido aos percalços provocados pelo atual estágio da humanidade, de aceleração e, entre outros, de individualismo quase constante do homem para com seu semelhante, contemplado, em parte, pelos aparatos técnicos que o cercam.

Em presença disso, a junção do homem com o sagrado, às vezes, até mesmo de maneira que se pode datar, vem dos fundadores de religião e outros indivíduos, cujo mito vem preencher onde é preciso. E esse, no momento exato, é o vazio do inconsciente, e também de indivíduos pertencentes a uma sociedade constituída de objetos (artificializados).

Desta forma, o mundo social é cada vez mais constituído e articulado em função de um sistema de significações, que são construídas na forma do que é denominado de efetivo simbólico. E pode se vincular à atualidade, à época dos signos, após haver-se vivido o tempo dos deuses, o tempo do corpo, agora mais ainda, o tempo dos sinais passageiros.

Os símbolos misturam as percepções humanas, porque essas assumem o lugar dos acontecimentos religiosos. Apresentam-se como sendo a crença e, mais, a existência de um lugar para preencher no inconsciente individual, no qual é aceita a interpretação dos processos que produzem a necessidade da sublimação religiosa.

Ainda assim, esse processo subsiste com o indivíduo, não podendo preencher esse lugar com suas próprias produções, mas somente utilizando significantes dos

quais não dispõe livremente. Com isso, o que o indivíduo pode produzir são apenas religiosidades, não instituições, em se tratando da sociedade contemporânea.

Em contrapartida, não pode ser esquecido que o homem se refaz, através do plano mítico, pois, na religião, principalmente as tradicionais, são diferentes do mundo dos objetos artificializados. A sua confiança permite uma transferência direta da confiança individual com grandes elementos de mutualidades.

O fato de interpretar os atos culturais no espaço religioso, os pontos de ligação entre o homem e o mundo mítico, é um trabalho não como classificador destas manifestações culturais que permeiam o universo religioso. Mas sim como reveladora das expressões humanas realizadas nos mais diversos locais e suas peculiaridades atribuídas aos conjuntos sociais que os envolvem. É refletido, através da filosofia de Bourdieu, em que o devoto tem a sua ligação com a religiosidade, pois ele transita entre o mundo material e o celeste. Sendo que, para alcançar o mundo perfeito dos deuses, utiliza-se dos ritos na busca da representatividade ou materialização dos seus deuses no plano material.

É como uma forma de geografar¹⁴⁷ os fatores que envolvem o ato de ligar o homem ao plano mítico e sagrado, nas representações no espaço materializado. Portanto, encontram-se as peculiaridades a que está sujeito o homem com o meio que o cerca, ou seja, no plano mais próximo, sendo o cerne das expressões humanas afetivas com o meio.

Para Bourdieu¹⁴⁸, a sociedade, através da sua dimensão mais aparente que se materializa em formas espaciais, ou seja, não sendo presa somente a uma organização histórica subordinada, mas às relações sociais entre os grupos sociais, permeadas por um *habitus*¹⁴⁹, que se caracteriza no campo religioso.

E, conforme Ricoeur¹⁵⁰, pode a linguagem ser relacionada a uma ação que aponta para uma discussão central que tem relação com o discurso religioso, ou seja, a *Langue* como um conjunto de códigos, e o seu particular, o mais interessante, a *parole* como uma mensagem particular (singular) do grupo religioso.

¹⁴⁷ Citado como o ato de descrever geograficamente um objeto de estudo.

¹⁴⁸ BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. (p. 135).

¹⁴⁹ BOURDIEU, P. **O senso prático**. 2. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. (p.90-91): “[...] o *habitus* produz as práticas, individuais e coletivas, portanto [...] ele garante a presença ativa das experiências passadas que, depositadas em cada organismo sob a forma de esquemas de percepção, de pensamento e de ação [...] o *habitus* é uma capacidade infinita de engendrar em total liberdade (controlada) produtos – pensamentos, percepções, expressões, ações [...]”.

¹⁵⁰ RICOEUR, P. **Teoria da Interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1976. (p. 14).

Nesta lógica, o sagrado e o profano são apresentados como categorias da vivência do homem ao longo da sua trajetória na Terra. A estes são atribuídos olhares de se perceber o mundo material e o plano da imaterialidade. Com isso situam o indivíduo diante de sua própria existência, razão pela qual, de modo abrangente, a reflexão sobre o sagrado interessa tanto às Ciências Sociais quanto à Filosofia, à Geografia, entre outros.

Dentro deste contexto do sagrado, as manifestações culturais, expressas pelo evento religioso, conduzem ao pensamento sobre o processo que faz da difusão da manifestação religiosa, à qual são atribuídos fatores de troca entre os indivíduos que a compõem. Desta forma, as trocas ganham *status* de símbolos que ultrapassam o universo religioso e se materializam no mundo concreto palpável, formando sistemas.

E a religião, como linguagem, ou seja, no momento na representação como um instrumento de comunicação como aparelho de conhecimento, como veículo simbólico que são os sistemas simbólicos de que deriva sua estrutura. O que pode ser evidenciado no caso da religião, da aplicação sistemática de um único e mesmo princípio da divisão e, assim, só podem organizar o mundo moral e social no recorte das classes antagônicas, como pelo fato de que engendram o sentido e o consenso em torno do sentido por meio da lógica da inclusão e exclusão. E estes são propensos, por sua própria estrutura, a servir simultaneamente as funções de inclusão e exclusão de associação, de integração e distinção, apresentam uma estrutura, com condição de possibilidade de constituir o acordo quanto ao sentido dos signos e quanto ao sentido do mundo que lhes permitem construir.

A coerência de sistemas simbólicos pode revelar ainda um universo dualista permeado pelo ciclo de classes sociais distintas, sendo fator de uma dinâmica também dualista, ponto preponderante, para a expressão religiosa a ser abordada que é a Umbanda, uma vez que ela vincula o seu sistema simbólico.

Segundo Birman¹⁵¹, entre os seres de luz e os que estão a sua procura, atrelados a este universo, são vinculados espíritos de seres que estiveram no mundo palpável, os quais são distribuídos em categorias superiores, documentados nos Terreiros, os Orixás representados pelos deuses na personificação e manifestação de espíritos terrenos. O conjunto assim formado “se ordena, pois, pela

¹⁵¹ BIRMAN, P. **O que é Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

interação de domínios básicos: a natureza, o mundo civilizado, representado pelo espaço familiar doméstico e o mundo marginal, situado no espaço da rua e áreas periféricas¹⁵².

Em função desta lógica sobre as classes relacionais da estrutura da religião, estão conferidos os processos que envolvem a vida religiosa, e a estas categorias de dualismo também se encontram envolvidas no procedimento, forjado pelo poder simbólico. Esse processo inclui ou exclui os indivíduos como seres ativos dentro do plano sagrado.

Com isso, na religião também é cumprido o papel de concentração da ordem social, o que ajuda a desenvolver ainda através da sua linguagem, e aponta como a legitimação do poder dos “dominantes” e para a domesticação dos “dominados” no espaço que transcende o mundo material, o sagrado.

O espaço manifesta-se como fonte do indivíduo e dos grupos, palco da administração de poucos, no qual todos se contemplam como símbolos, e a sua dinâmica fugaz transforma-se, em uma escala de tempo cada vez menor.

O tempo mítico só nos concerne sob condições restritivas expressas: de todas as suas funções, talvez muito heterogêneas, remetemos apenas a função especulativa a respeito da ordem do mundo. Da regularidade operada pelos ritos e pelas festas, retemos apenas a correspondência que eles instauram, no plano prático, entre a ordem do mundo e a ordem da ação corriqueira. Em suma, retemos do mito e do rito apenas sua contribuição para a integração do tempo corriqueiro, centrado na vivência dos indivíduos que agem e sofrem, com o tempo do mundo desenhado no céu visível. É o discernimento das condições universais da instituição do calendário que guia a triagem das informações recolhidas [...] do tempo do calendário¹⁵³.

E, é na relação tempo/espaço que ocorrem as relações sociais humanas, ou seja, a transformação da natureza, na produção da cultura e da história. E entre ambos, há uma relação de dependência, interdependência e influências. As interações dos homens com o meio são provenientes de um espaço sociocultural da existência humana, fruto das transformações decorrentes no meio (natural ou artificializado). Assim, além do espaço há uma disciplina do tempo, conforme é estabelecida nos Terreiros e sua relação com os Orixás e as Entidades Espirituais da Umbanda.

¹⁵² Idem. (p.44).

¹⁵³ RICOEUR, P. **Tempo e narrativa**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. (p.180).

Esses conectores do tempo vivido e do tempo universal têm, com efeito, em comum o fato de transferir para o universo as estruturas narrativas descritas [...]. É a maneira deles de contribuir para a refiguração do tempo [...]¹⁵⁴.

O espaço é articulado e contemplado por uma fonte de imaginação, cuja carga de valor é determinada também pelo espaço vivido. Este é apreciado pelas experiências do homem e não aprendido como um fator técnico. Portanto, contempla com um maior entendimento o mundo e o espaço habitado. Assim, não só para o pesquisador, o espaço não é homogêneo, mas também para o homem religioso, o espaço apresenta roturas, quebras; há espaços qualitativamente diferentes uns dos outros.

A religião constitui o sentido, ou seja, o que se pode saber através do mundo, nos territórios sacralizados. Assim, o mundo do cotidiano, que é experimentado, é como a última análise, atribuído ao cognoscível. E o sagrado invoca gestos de afetividade e respeito, pois ele apresenta um universo cognoscível, que transcende os limites da percepção e compreensão humanas.

É a descoberta ou a projeção de pontos na forma de espaços sagrados, como apontado anteriormente, onde estes representam a criação do mundo, para a experiência profana. Com isso, o espaço é homogêneo e neutro, ou seja, sem nenhuma ruptura ou diferença qualitativamente às diversas partes de sua massa. É compreender o espaço como genérico, sem alma, e que pode ser cortado e delimitado, seja em que direção for, mas sem nenhuma diferenciação qualitativa e, portanto, sem nenhuma orientação de sua própria estrutura.

O sagrado é algo que faz parte do cotidiano e compreende sua presença sempre como algo qualitativamente superior. Assim, a experiência do sagrado repercute em diferenciações em relação a lugares, pessoas e objetos. O sagrado é o outro da existência, ou seja, o ponto de convergência e mediação entre a terra e o céu, entre o contingente e o transcendente. É a ponte analítica entre o sagrado e o cotidiano, o qual possibilita conceber temporalidade e espacialidades relativas e, com isto, a dinâmica da existência do sagrado está além de uma materialidade aparente.

Assim, o espaço, relacionado à prática social, é parte integrante de uma totalidade que, ao se organizar, configura diferentes tipos de paisagens e resultado de tipos determinados de sociedade, construindo as representações, ou seja, uma

¹⁵⁴ Idem. (p.177).

forma de conhecimento. Mesmo que o tempo e o espaço gerem determinadas formas de representação, é na dualidade sujeito e objeto que reside o denominador comum que pode conceber toda forma de representação.

O sagrado dá-se através das manifestações culturais representadas, não só no evento religioso como também conduz ao pensamento sobre o processo de difusão social. Este é atribuído a fatores de troca entre os indivíduos. Essas trocas ganham *status* de símbolos, que ultrapassam o universo religioso e materializam-se no mundo concreto, constituindo linguagem.

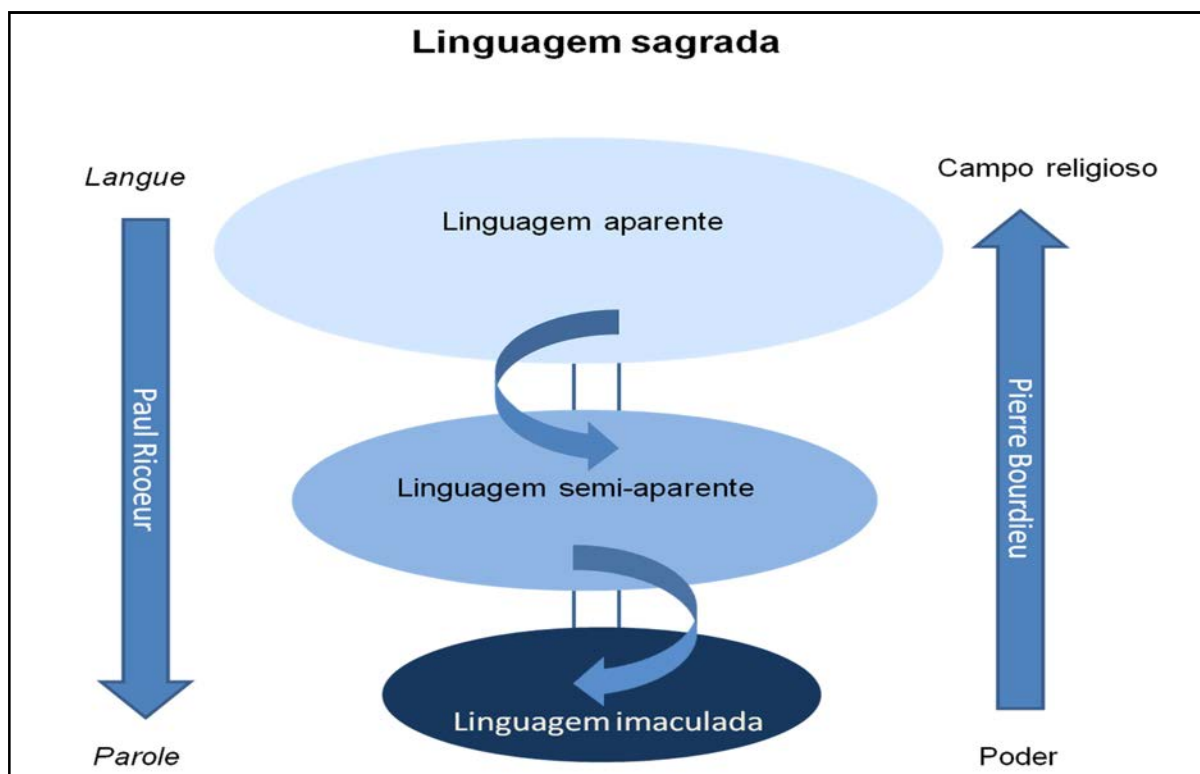
E a religião como linguagem (FIGURA 3, p.80), na sua representatividade, destaca sistemas simbólicos que derivam da sua existência. Com a aplicação sistemática de um único e mesmo princípio de divisão organiza, assim, um mundo moral e social no recorte das classes antagônicas de sagrado e profano. Isso pelo fato que é engendrado o sentido e o consenso por meio da lógica de inclusão e exclusão.

E, neste processo, alicerçado no pensamento de Paul Ricoeur e Pierre Bourdieu, atrela a linguagem como conhecimento e poder. Diante desta relação, quatro elementos são configurados. São eles:

- A *Langue* funciona como sentido universal religioso umbandista.
- A *Parole* tem a atribuição da relação íntima do praticante com o conhecimento religioso.
- O campo religioso engloba uma linguagem generalizada, por isso, aparente.
- O poder imanente da linguagem situa-se nos detentores de uma linguagem iniciática associada ao conhecimento religioso que podem estar em um campo semiaparente ou imaculado, dependendo do grau de conhecimento.

Os indivíduos propensos por sua própria estrutura a servirem, simultaneamente, às funções de inclusão e exclusão, de associação, de integração e distinção, apresentam a estrutura, com possibilidade de construir o acordo quanto ao sentido dos signos e quanto ao sentido do mundo na Umbanda.

FIGURA 3 - LINGUAGEM RELIGIOSA.



FONTE: ORGANIZADO POR PEREIRA, R. A., 2012.

A coerência de sistemas simbólicos atribuída, anteriormente, revela um universo dualista permeado por um ciclo de classes distintas. E esse fato é ponto preponderante, para a expressão religiosa. A Umbanda vincula o seu sistema simbólico entre os Seres de Luz e os que estão a sua procura; atrelados a este universo, são vinculados espíritos de Seres Humanos que estiveram no mundo, os quais são distribuídos em categorias superiores manifestadas nos Terreiros, os Orixás, representados por divindades na personificação e manifestação de espíritos terrenos.

E pode-se compreender que a espacialidade¹⁵⁵ aparece no sentido essencial de qualificação. Esta através de uma "situação concreta que afeta o homem, isso é o que prova a espacialização cotidiana que o espacializa [...]". A

¹⁵⁵ JOHNSTON, R.J; GREGORY, D.; SMITH, D. M. Diccionario Akal de Geografía Humana. Madrid: AKAL Ediciones, 2000. (p. 193-194): "Se utiliza en Geografía Humana [...] a las complicaciones sociales y humanas del espacio [...]. Basándose en el existencialismo y en la fenomenología [...] propone la espacialidad humana como la base fundamental en la que la investigación geográfica se puede encontrar explícitamente como ciencia humana del mundo".

distância é experimentada não como uma quantidade, mas como uma qualidade [...] ¹⁵⁶”.

Para isto, através da visão geográfica, interpretou-se o contexto que alcançou a constituição dos objetos humanizados por meio do viés da religião. Na relação do homem com o meio e, perante esse acontecimento, o vivenciar no plano mítico da Umbanda. E, nesta vivência, o homem na atualidade é ponto pertinente e, por isto, algo fundamental para o estudo, pois se encontrou a retomada de um homem movido pelo sagrado.

Neste caso, os estudos do CERSJ, do CETSJ e do CEUCR não se constituíram em dados neutros; eles foram possuídos de significados e relações de sujeitos concretos que criam suas ações. Um problema semelhante é posto pela sobreposição das ações das diversas pessoas: Nesse complexo de interações, como delimitar a parte de ação de cada pessoa? “É preciso então remeter-se à admissão do sujeito que age, tomando para si e assumindo a iniciativa na qual se efetua o poder de agir de que ele se sente capaz ¹⁵⁷”.

Conforme Ricoeur: “Só existe interrogação, porque existe dúvida; questão é dúvida ¹⁵⁸”. Para isso, foram expostas as transformações ocorridas na trajetória da pesquisa. Ficou demarcada a construção conceitual, o seu desenvolver e o debate dos conceitos envolvidos no trabalho e suas atribuições.

Dentro desta ideia, foi apresentado o olhar geográfico, para o viés religioso, em uma vertente de discurso como um fenômeno temporal e espacial que o mundo religioso chega à linguagem por seu meio que aborda, inicialmente, como proposição de um texto. E conforme a filosofia da interpretação da linguagem, associada ao campo que é formado em torno da religiosidade e suas espacialidades, essas com simbólicos, em uma visão mais endógena do ser umbandista. E se refere “*a un mundo que pretende describir, expresar o representar* ¹⁵⁹”.

Ao abordar o termo espaço, remete-se a “adjetivos” que compõem a sua área de abrangência, o seu aprisionamento e, por ser um termo amplo e às vezes

¹⁵⁶ DARDEL, E. O espaço geográfico. In: **O homem e a terra: natureza da realidade geográfica**. São Paulo: Perspectiva, 2011. (p. 9).

¹⁵⁷ RICOEUR, P. **Percursos do conhecimento**. São Paulo: LOYOLA, 2006. (p. 114).

¹⁵⁸ Idem, (p. 210).

¹⁵⁹ RICOEUR, P. Acerca de la interpretación. In: **Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II**. 2. ed. México: FUNDO DE CULTURA ECONÓMICA, 2002. (p. 98).

confuso nas diversas áreas do conhecimento, porque o mesmo representa o recorte espacial, ele também recorre a uma metáfora, neste caso, a espacialidade como recurso é uma apreciação cultural.

Os grupos umbandistas atuam nos lugares, promovendo a relação do vivido no espaço que é constituído também por um território que se apoia no espaço, mas não é o espaço. É uma produção, a partir do espaço, por causa de todas as relações que envolvem, se inscreve num campo de poder.

Bourdieu¹⁶⁰ ressalta que o panteão religioso reproduz a estrutura de poder prevalecente, dando lugar a que grupos dominados possam expressar vicariamente sua existência material e simbólica, precária e indigna, através de santos e divindades especiais. Entretanto, a hierarquia que “rege os deuses que integram um panteão deriva sua unidade do monopólio da divindade conquistado pelos deuses da classe dominante¹⁶¹”.

Este é regido por fluxos e hierarquias espaciais atrelados a determinadas atividades religiosas, que denominam o tipo de espaço de abrangência (o adjetivo do espaço), este produto de símbolos que “reúne duas dimensões [...] dois universos de discurso, um de ordem linguística e outro de ordem não linguística¹⁶²” de uma dinâmica espacial, muito fluida, pois o espaço não é algo estanque; ele é dinâmico e acompanha a escala de tempo na qual os religiosos modificam o seu meio; e vão além, compõem espaços distintos qualitativamente.

E mais, só é possível tal apreensão social, quando for compreendido o meio onde estão os grupos umbandistas, os Terreiros; pois através deste é que se desenvolveu a forma de entendimento racional do conhecimento e dos elementos presentes que são percebidos como concretos, nestes espaços, pelos religiosos.

Assim, ao investigar a realidade, o meio onde é presente no vivenciar do tempo mítico através do ritual, encontrou-se o complexo, não revelado de forma explícita para a sociedade, de onde os fenômenos religiosos principais mostraram-se esporadicamente, mas estavam presentes em essência em tudo para o religioso. Portanto, foi possível compreender inicialmente as Entidades da Umbanda, e ir além das aparências, do que é denominado visível e palpável.

¹⁶⁰ BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. . São Paulo: Perspectiva, 2009.

¹⁶¹ Idem. (p.10).

¹⁶² RICOEUR, P. Da metáfora ao símbolo. In: **Teoria da interpretação**. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1976. (p. 64).

E fundamental, descobrir o ponto central das relações sociais na contínua ação de pensar e repensar o espaço como simbólico, constituído pelos fatores religiosos umbandistas, contemplando o espaço mítico. Neste conjunto de entendimento, a abordagem da linguagem fundamental para a espacialidade da Umbanda, porque o espaço remete a uma ordem distante, contemplando a generalização dos indivíduos na formação religiosa. Por outro lado, o espaço é pensado como de camada próxima, ou seja, do plano da existencialidade revelando o vivido nos recortes espaciais exercidos pelas pessoas que os compõem.

Cassirer¹⁶³ ressalta que, para a pessoa sob o encanto da instituição mítico-religiosa, é como se o mundo inteiro estivesse afundando. Em outras palavras, o conteúdo momentâneo, que está contido no interesse religioso, completa a consciência, de modo que “nada mais subsiste junto ou fora dele. Com a máxima energia; o Eu está voltado para este único objeto, vive nele e perde-se em sua esfera¹⁶⁴”.

É possível ir além, se forem pautados os aspectos de mundo de um Eu: do mundo religioso em uma primeira instância, a da linguagem que perpassa; no segundo momento, essa, quando as imagens não são concebidas pelo movimento estéril, mas quando ganham espaços simbólicos (FIGURA 4, p.84) através de signos que transferem o pensamento religioso para uma feição de símbolo, formando a representação exterior ao Eu. Desta forma, o homem sai do seu Eu para direcionar-se ao mundo, ao afastamento que atribui a legitimação e a comunicação como elos da estrutura social e espacial.

A idealidade de boa qualidade das significações da linguagem se corrompe em “transcendências” aonde a realidade exterior vem se “suprimir”. O sagrado ou, melhor, o devir sagrado é o movimento pelo qual morre o real para suscitar como um ser misterioso.¹⁶⁵

A relação desses elementos de afastamento junto à dinâmica da Umbanda vista como um texto, mas não como uma relação vazia que acaba em si, entretanto como uma compreensão cheia de interfaces entre o objeto e o Ser. E, de acordo

¹⁶³ CASSIRER, E. Linguagem e conceituação. In: **Linguagem e mito**. São Paulo: Perspectiva, 2011. (p. 41-62).

¹⁶⁴ Idem. (p. 52).

¹⁶⁵ RICOEUR, P. **Na escola da fenomenologia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. (p.167).

com Cassirer¹⁶⁶, contempla ser o mundo do mito. Porém, só é possível captar apenas parte de um vivenciar religioso, já que seu simbólico é muito maior que a forma de retê-lo e representá-lo, atribuído como um jogo de símbolos e signos.

Cassirer¹⁶⁷ aponta que todo o signo esconde em si o estigma da meditação, o que o obriga a encobrir aquilo que pretende manifestar. Assim, os sons da linguagem se esforçam para “expressar” o acontecer subjetivo e objetivo, “o mundo “interno” e “externo”; mas o que retêm não são a vida e a plenitude individual da própria existência, mas apenas uma abreviatura morta¹⁶⁸”.

FIGURA 4 - ESPACIALIDADE SIMBÓLICA.



FONTE: ORGANIZADO POR PEREIRA, R. A., 2013.

Diante do exposto, ao apontar o fator religioso como resquício simbólico, correu-se o risco de simplificá-lo, reduzi-lo à leitura do objeto, pois a dinâmica é muito mais veloz e a captação imediata acarreta a sua aparência vazia e estática, e não traz à tona a forma, mas apenas meros vestígios do grupo religioso umbandista,

¹⁶⁶ CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

¹⁶⁷ CASSIRER, E. **Linguagem e mito**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva. 2011.

¹⁶⁸ Idem. (p.21).

de valores pré-concebidos, em que são expostas formas de reforçá-las. E pensar o contato do homem com algo que o transcende, não só como matéria, mas como Ser por completo, é uma tarefa da pesquisa. Assim, é possível um pensar sobre a Umbanda em sua aparência concreta.

É abarcada pelo homem umbandista como algo vivenciado, possuído e imaculado diariamente, sendo que este vive a sua forma pessoal, o comunicar com as suas Entidades Espirituais, não só através de um culto regularizado, exercido no espaço do Templo religioso, este na interpretação de Claval¹⁶⁹ como a compartilhamento dos homens a uma experiência fundadora, a qual apresenta o sentimento sob o real, e desponta uma realidade mais fundamental com o contato com que o sagrado permite o conhecimento. A experiência, neste caso, situa-se nas diversas espacialidades.

A ligação de comunicação constante com as coisas mundanas através dos objetos característicos da realização da obra humana das ferramentas de trabalho, roupas e outros objetos que, dentro da linguagem religiosa da Umbanda, possuem, para um leigo, apenas a produção humana, mas para aquelas pessoas que vivenciam esta dinâmica religiosa, tonam-se pontos de ligação do seu invocar religioso.

O simbólico religioso apresenta-se, na utilização de uma veste que lembra as cores e símbolos religiosos “que mudam de lugar incessantemente, mas o princípio subjacente da atividade simbólica, como tal, permanece a mesma: *una est religio in varietate*¹⁷⁰” de um Orixá vincula-se ao referente objeto e o homem religioso sente-se mais próximo e protegido por uma força que não sabe explicar e não se faz necessária a explicação, e os atos no sentimento de fé deixam transparecer respostas.

Nessa lógica, a filosofia de Cassirer¹⁷¹ auxilia a dirigir o espectro de análise para uma vertente endógena do processo da religiosidade, para a intuição mítico-religiosa dos Orixás, na qual o religioso apresenta-se sob o seu efeito, seu encanto; e nesta intuição, o conteúdo religioso é preenchido por completo na sua consciência

¹⁶⁹ CLAVAL, P. instituição da sociedade e mitos fundadores. In: **A geografia cultural**. 2. ed. Florianópolis: EDUFSC, 2001. (p. 144-158).

¹⁷⁰ CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994. (p. 123). Tradução do autor: “a religião é uma variedade”.

¹⁷¹ CASSIRER, E. **Linguagem e mito**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011. (p. 55).

e não deixa nada fora dele. E consiste em um Eu que aparece voltado para o objeto religioso, o qual vive na sua esfera religiosa.

A procura instigante de fazer parte da narrativa dos Orixás e das Entidades Espirituais, de vivenciá-las com sua autorização como componente de um estágio interior a este mundo, do qual o umbandista não sabe as respostas para sua vivência diária, apenas lhe é ressaltada a intuição perante as mesmas. É obter alcance de suas divindades, pois neste momento ele toma este papel, uma vez que lhe são acarretadas as tarefas de um mundo que não lhe basta, sob a lente religiosa que lhe cobra atitudes; o existencialismo é a sua dinâmica maior de luta, esforço e suor perante o sentimento mítico religioso.

E os elementos da natureza são um “ente que vem ao encontro dentro do mundo e que pode ser descoberto, seguindo-se caminhos e graus diferentes¹⁷²” e passam a ter grande representação dos Orixás na vivência diária. E, na linguagem da Umbanda, são interpretadas as suas vivências. Assim foi possível compreender os lugares representados pela linguagem dessa confissão religiosa, que não se reduziu aos Terreiros investigados, mas aos cenários que refazem a história mítica religiosa dos Orixás.

Para Bourdieu¹⁷³, o evento religioso conduz ao pensamento sobre o processo que exerce a difusão social da religião que é atribuída aos fatores de troca entre as pessoas que compõem os grupos religiosos. Assim, a religião como linguagem, principalmente como instrumento de comunicação, expõe uma estrutura que possibilita o “consenso que constitui o acordo quanto ao sentido dos signos e quanto ao sentido do mundo [...]”¹⁷⁴.

Em função da lógica atribuída à estrutura da Umbanda, estão conferidos os processos que envolvem a vida religiosa em categorias de dualismos envolvidas no procedimento forjado pelo poder simbólico, processo que incluem as pessoas como seres ativos do sagrado.

Com isso, na religião, o papel de concentração da ordem social é atribuído, o que auxilia a desenvolver, por meio da sua linguagem, a “legitimação do poder dos

¹⁷² Idem. (p. 111).

¹⁷³ BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. In: **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2009. (p. 27-78).

¹⁷⁴ Idem. (p. 28).

dominantes e para a domesticação dos dominados na espacialidade que transcende o mundo material¹⁷⁵, o sacralizado.

E, na sua dinâmica com o sagrado, as relações de poder em relação às espacialidades são exercidas da seguinte forma:

É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os sistemas simbólicos cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre a outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força [...]¹⁷⁶.

Este é ponto preponderante, para a expressão religiosa investigada aqui, que é a Umbanda. Como exposto anteriormente, vincula o seu sistema simbólico entre os seres de luz e os que estão a sua procura, atrelados a este mundo; são espíritos de seres que estiveram no mundo material, os quais são distribuídos em categorias superiores, representados pelas divindades na personificação dos Orixás. Bourdieu¹⁷⁷ expõe:

[...] os sistemas simbólicos derivam sua estrutura, o que é tão evidente no caso da religião, da aplicação sistemática de um único e mesmo princípio da divisão e, assim, só podem organizar o mundo moral e social recortando nele classes antagônicas, como pelo fato de que engendram o sentido e o consenso em torno do sentido por meio da lógica da inclusão e exclusão, estão propensos por sua própria estrutura a servirem simultaneamente as funções de inclusão e exclusão, de associação e dissociação, de integração e distinção¹⁷⁸.

Isto é sentimento de mundo que, na Umbanda, apresenta-se atrelado a circunscrições do povoamento ao longo dos séculos, nos quais ligaram a constituição do Estado nacional brasileiro. Este advém da riqueza Xamã dos nativos com o seu, desta terra, calhando pela imposição religiosa europeia com os portugueses, a liberdade do homem do mundo pagão; e nesta trajetória de matrizes religiosas está a chegada dos povos africanos, com sua cultura repleta de simbólicos, de uma religiosidade permeada pela oralidade nos rituais.

Então, o questionamento foi alavancado: Como, através da ciência geográfica, compreender este complexo devocional que constitui a religião da Umbanda? Essa questão deu origem ao cerne da investigação nos Terreiros,

¹⁷⁵ Idem. (p. 32).

¹⁷⁶ BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. (p.11).

¹⁷⁷ BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. In: **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2009. (p. 30).

¹⁷⁸ Idem. (p.30).

tornando-o essência o *homo geographicus* contemporâneo¹⁷⁹, pois instigou a curiosidade em compreender o processo dos rituais e as suas variadas formas que se constituem na experiência religiosa da Umbanda, e nas suas facetas de assimilação do espaço atribuídas à espacialidade simbólica.

Contudo, a Umbanda possui um universo muito rico e amplo para a pesquisa, o que torna impossível reportá-la como um todo, uma vez que o que se consegue é expressar o objeto de estudo, mas não como uma metáfora¹⁸⁰ da Umbanda e seus fenômenos. O que foram capsulados são recortes de manifestações socializadas, realizadas em uma determinada escala de espaço, em um tempo. Diante disto, o conhecer torna-se aqui uma relação estabelecida entre: o CERSJ, o CETSJ e o CEUCR, dos quais, no processo de conhecimento, os sujeitos cognoscente se apropriam, de certo, do objeto conhecido como espacialidade religiosa.

2.1 A CONSTITUIÇÃO DA ESPACIALIDADE RELIGIOSA

A reflexão apresentada realiza uma ponte entre a Umbanda e o praticante umbandista como senhor, portador de um templo vivo que experiência o mundo e sacraliza o espaço como um todo (FOTO 6, p.89). E, diante disto, coloca-se em contato no plano natural do mundo dos Orixás e Entidades Espirituais. Esse, na configuração da linguagem religiosa que, em conjunto com a nomeação de um mundo humanizado exerce seu discurso, suas relações de identificação religiosa, anunciadas não só nos ritos considerados formais, mas no seu modo de existência.

Esta distribuição espacial admite elementos, os quais são considerados fixos e elementos constituintes do plano do simbólico, dito por não ter uma visibilidade imediata, a não ser a sua relação com outras informações, demarcando-os como não fixos, mas presentes no mundo religioso do indivíduo ou grupo social que os cultuam.

¹⁷⁹ CLAVALL, P. A experiência humana da Terra, a abordagem cultural em Geografia. In: **Epistemologia da Geografia**. Florianópolis: ed. Da UFSC, 2011. (p. 227): “[...] deixa de ser um puro espírito ou uma simples força de trabalho. Olha, ouve, degusta, ele funga, apalpa. E a par daí que constrói a sua experiência do mundo”.

¹⁸⁰ RICOEUR, P. **Teoria da interpretação**: o discurso e o excesso de significação. LISBOA-PORTUGAL: EDIÇÕES 70, 1976. (p. 59): “[...] como uma das figuras que classificam as variações de sentido no uso da palavra e, mais precisamente, no processo da denominação”.

A Umbanda, neste sentido, remete os seres humanos a um pensar que envolve forças sobrenaturais, aquilo com que o homem não consegue lidar de imediato, algo que é presente, mas que ele não é capaz de compreender. Com isso, o homem torna-se capaz de dialogar e de interpretar esta relação com uma natureza onipresente, mas que se apresenta referenciada nos elementos naturais e, com o passar do tempo, também nos elementos humanizados, sacralizados pelo homem.

Ao pensar nas escolhas humanas, é notório que o ser humano, como ser social, convive em eterna disputa de um Eu que depende do reconhecimento alheio. Reconhecimento que remete, e atinge uma complexidade na qual ele não depende apenas de suas arguições perante a natureza, de uma interpretação singela diante das forças que o cercam, mas de um convívio social e institucionalizado com uma linguagem que deve ser forte para remeter ao discurso social.

FOTO 6 – PRATICANTES UMBANDISTAS NA RELAÇÃO ENTRE O DOM E A GRATIDÃO.

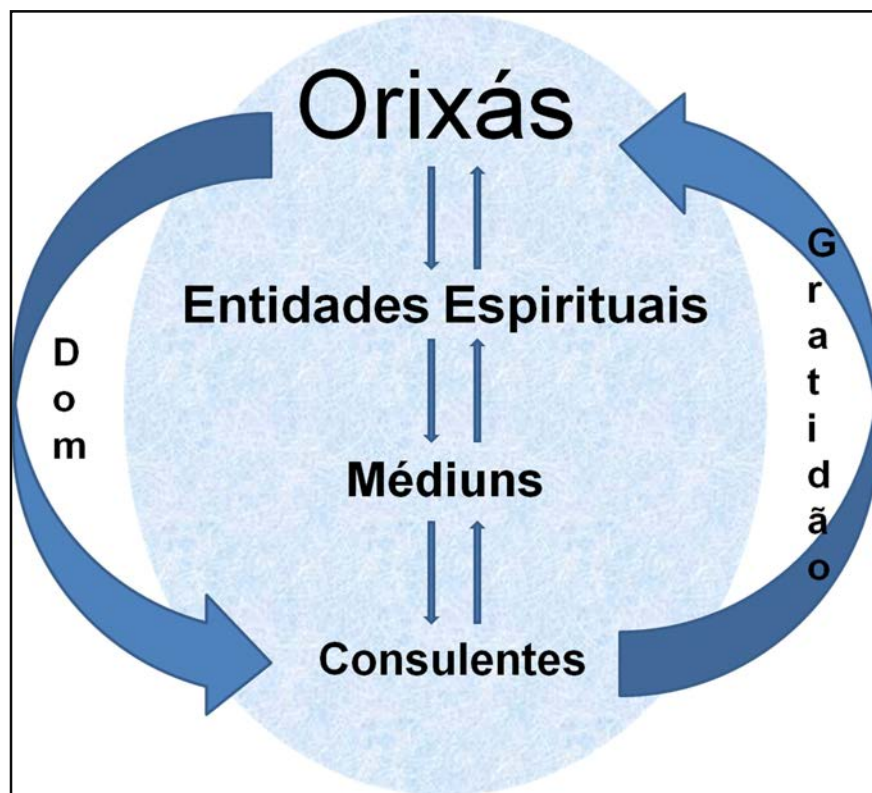


FONTE: PEREIRA, R. A., 2013.

A compreensão da sociedade e sua realidade através das devoções atinge o homem. É possível buscar uma explicação imediatista, em um passado que a constituiu. Mas, ao mesmo tempo, é perceptível que a sociedade sofre com a ação condicionante deste tempo distante (FIGURA 5, p.90).

Tem-se a consciência de que a relação religiosa apresenta-se como um ciclo, envolvendo do alto a existência humana. Esta, além do mais, reafirma o ato de consciência com os elementos naturais, vê o espaço como uma fonte religiosa. Mas essas forças humanizadas não distanciam o homem do mundo divinizado puro, da compreensão da natureza, aproximando-o e envolvendo-o em um universo divino de uma realidade latente, existente e distante ao mesmo tempo dele, conferido no ciclo das relações do praticante religioso com o plano dos Orixás.

FIGURA 5 – RECONHECIMENTO E ESPACIALIDADE RELIGIOSA.



FONTE: ORGANIZADO POR PEREIRA, R. A., 2015.

Neste percurso, o praticante constrói o conhecimento, como resultado da interação com a natureza e suas forças, da sua capacidade do saber fazer em prol de seu benefício. E, ao pontuar os objetos humanizados como uma extensão das capacidades imediatas do homem, inicia-se uma reflexão sobre o homem religioso. Deste modo, interpreta-se essa categorização ao homem como o inicial período da utilização dos aparatos de extensão humana.

É o ponto no qual ele começa uma razão em que os espaços tornam-se territórios. E as experiências, em seus ambientes, tornam-se suficientes; a

aproximação com pontos distantes configura-se realidade; e o mundo passa a ser a sua morada. Com isso, “a experiência vivida por cada um tem uma dimensão social¹⁸¹”.

É enfatizando o pensamento proveniente do conjunto de ideias, de eventos que convergem para uma lente religiosa que quebra um padrão e carrega, como sequência, o fator paradoxal, afeta tanto o mundo natural do homem como o seu exterior. Nesta conjuntura, o indivíduo humano, como difusor de ideias materializadas, segue no seu processo de conhecimento, angariando luzes de prestígio atrás de si.

É a sua relação com o corpo ou o mundo sensível segundo a atribuição filosófica ricoeuriana para o homem e os objetos mundanos. Este não é ignorado como algo exterior a ele. E passam a ser um artefato existente de devoção como a (FOTO 6, p.89) apresenta. Assim, o *locus* de habitação da alma do homem é interpretado fora da influência de uma confissão religiosa regida pela fé, ou seja, distanciado dos elementos que o religue ao sagrado dos Orixás.

E como resultado, o homem é um ser guiado pela fé e pela razão. Ele é fruto de uma racionalidade compreendida como uma força social de ajuste, principalmente, de submissão.

A autonomia do indivíduo praticante religioso, a razão, ganha seu sentido, do mesmo modo que seus pensamentos, sentimentos e ações. E pensar o mundo, para este homem, é refletir sobre o intervalo que o cerca entre a sua racionalidade e sua confissão religiosa, que é a religiosidade, uma vez que mundo sem Orixás não é mundo, pois não há reconhecimento interpretativo religioso dos espaços.

A religiosidade é algo que também salienta o cenário religioso, pois é contemplada no cotidiano e a sua presença é compreendida como sendo qualitativamente superior. A experiência do sagrado repercute em diferentes relações com os espaços. Essa se encontra ligada ao vivenciar. E os indivíduos, além de sacralizarem os espaços, ainda necessitam vivê-los, porque percebem a paisagem em torno dos lugares de manifestação ritualísticos, como locais reservados à sua potencialidade.

¹⁸¹ CLAVAL, P. Uma, ou algumas abordagem(ns) cultural(is) na geografia humana. In: SERPA, A. (Org.). **Espaços culturais: vivências, imaginações e representações**. Salvador: Edufba, 2008. (p.21).

Pode-se abranger o sentido dessa ação, porque ela exige uma objetividade. Desse modo, compreende-se a religiosidade quando há revelação das estruturas profundas, das relações e da autonomia que se caracterizam como os momentos objetivos de uma devoção. E são essas referências que levam à compreensão e apreensão do sentido, dado que revelam o mundo religioso do sujeito.

Deste modo, perante o cerne da expressão natureza, pode-se colocar de modo direto como sendo uma expressão dialética de uma sociedade próxima da natureza, ou seja, desaparecida. Logo, o praticante religioso apresenta-se como fruto de uma natureza não produzida por ele, mas como decorrente de algo superior, que transcende a visão materializada criada por ele. É rompido o natural, quando o mesmo passa a interpretá-la e o corpo tem movimentos e “através de suas pulsões, é que a vida se manifesta¹⁸²”.

O praticante umbandista exerce a sua liberdade religiosa no plano simbólico. Ele é criatura antes de ser criador, e não pode, sem desastre, perturbar a ordem criada de que faz parte. Com isso, pode-se definir que o próprio homem é a única criatura com consciência de si, que intervém de modo religioso.

Portanto, a ligação do homem por representações que o conectem ao mundo superior ou ao plano espiritual e aponta ser uma dinâmica voltada aos deuses como representantes da dinâmica terrestre. E essa é uma característica do cerne do indivíduo, para a busca de respostas que não é capaz de dar através dos seus aparatos religiosos. É o atual processo da humanidade, a qual imbrica os símbolos, os quais são enfatizados quando o indivíduo encontra a confiabilidade em sistemas contemplativos, os quais contribuem no atual estágio da mesma e que se encontram como forma de confiabilidade e segurança cotidiana.

A sociedade ganha sua essência social de comunhão, mas a sua afirmação é presente como fruto de uma árvore caída, em tentar vencer a relação, eterna com o tempo. Em presença destes fatos, a inversão de valores é enorme em uma linguagem social, onde se procuram valores, pois não havendo modelagem do espaço, faz-se com que o mesmo cumpra as necessidades humanas. E como o praticante umbandista se reconhece diante desta natureza humanizada, imbricada ao mundo natural dos Orixás e das Entidades espirituais?

¹⁸² Idem. (p.23).

Mediante isso, o estado social religioso, ou melhor, a religião, refletida como instituição, deve ser o de paz, mas como estar em uma estagnação diante de um mundo tão dinâmico? São as proposições que colocam o homem para um convívio que mascara uma eterna luta pelo reconhecimento, este que pode infringir diretamente uma individualidade ou um grupo social.

É ponto de partida, pois o reconhecimento como prática reflete a posição do outro perante o seu semelhante.

O ser religioso, como foi abordado inicialmente, não se faz perante os símbolos sagrados. Ele encontra-se inserido em uma linguagem que os envolvem dentro do seu cotidiano. E por que não os símbolos? Os símbolos envolvem uma forma de eternizar essa linguagem, mas não como uma tradução da religião como um texto vazio, mas sim de compor elementos que o despertem ao reviver de suas Entidades espirituais.

Neste contexto, a Umbanda deixa a visão secular dicotômica entre o sagrado e o profano, para compor a sua ação na escala de tempo, pois há uma disciplina que envolve o tempo e também o espaço na relação do rememorar de Orixás e Entidades espirituais. E por que são abordados separadamente na Umbanda? Pois no plano da imaterialidade, apresentado pela citada religião, há uma hierarquia que envolve o religioso, como morada das Entidades, ou seja, como Templo vivo e existente nas formas humanas de contato com o mundo. E outro questionamento envolve essa abordagem: Como se expressa a teogonia dos Orixás no cotidiano desse ser religioso que se torna também ente?

E neste elo de linguagem religiosa entre o homem e os Seres de luz, ou que estão a sua procura, o espaço e o tempo como categorias que determinam uma ação de materialidade do homem no mundo determinam hierarquias das quais o homem, pelo poder na ação dos Orixás, convida a pertencer a esse espaço no qual o templo encontra-se no indivíduo religioso, com a sua fé que não acaba em si. Daí advém os símbolos para os reforços religiosos no mundo, ou seja, uma forma de determinar no tempo e no espaço, presentes no modo, de tornar as categorias como singulares a si, permeadas pelo universo que de certo modo foge ao contexto formal da religião em seu centro de convenção, o Terreiro.

Portanto, a existência como meio de manifestação do indivíduo e sua religiosidade nos espaços que são díspares, mas passíveis de uma sacralização que envolve o homem ao seu contexto de sacralidade. E, estas existências são passíveis

de uma relação no seu mais íntimo estágio com o cenário exteriorizado religioso, ou seja, o pertencer atribui *status* de identidade, e a existência ganha a categoria religiosa e o mundo, porque está associada a uma lente de interpretação de mundo.

E perante as entrevistas realizadas nos grupos religiosos, foi possível demarcar a identidade expressa da religião, pois nela eles levam consigo parte deste centro religioso e ganham *status* de Templo vivo, que se espraia no mundo demarcado por seu discurso e reforçado pelo seu simbólico, fruto de uma espacialidade do seu pensar, das suas atitudes.

Assim colabora no entendimento do ciclo dom e gratidão religiosa, a senhora Pâmela Varella, no relato a seguir:

É sempre um momento de adaptação, cada Entidade é um aprendizado diferente. A cada Entidade é uma adaptação, vai aprendendo um pouquinho a cada tempo. Aí aprende, a Entidade te ajuda e tu ajudas a Entidade. Eu entrei na Umbanda, eu tinha 14 anos, na casa do meu tio. E com 14 anos eu comecei a me desenvolver na casa dele e foi com a Cabocla da Marola Iracema, foi a primeira que começou a me desenvolver e até hoje ainda trabalho com ela¹⁸³.

Os símbolos apontam para uma espacialidade que faz visitar o modo de reverenciarem tempos, mesmo díspares; tornam-se singulares e encontram no dia a dia do indivíduo religioso a sua partida para a espacialidade e não o centro como algo imóvel. Pois divide o mundo religioso em ações dicotômicas, o que não se faz presente na realidade apresentada pelos grupos pesquisados, pois há uma série de tons entre a dualidade de cores para o que é exposto; é que nem o sagrado se sobrepõe ao profano e vice-versa, mas o que ocorre é uma interpretação do mundo na forma de sacralizar o tempo e o espaço e, por essa maneira, estabelecer o território no ato religioso, vinculado à atitude de um poder que passa a conduzi-lo no mundo.

Daí o questionamento: O pertencimento se faz pelo espaço e pelo tempo no modo como os símbolos expõem esta espacialidade? Em outras palavras, os símbolos compõem o espaço como religioso no modo de pertencer à atribuição da dinâmica atuante do praticante que vai ao encontro da religião como um todo.

¹⁸³ Conforme trecho transcrito da entrevista com VARELLA, P. V. **O médium umbandista e a religiosidade**. Rio Grande, 5 abr. 2014. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

E interpretar os símbolos religiosos não os torna mais ou menos religiosos, mas colocam-se em um *status* de poder dentro do grupo religioso, podendo ser externado este poder para outras esferas de ver o mundo, pois o conhecimento demarca relações de hierarquia religiosa, pois, como foi observado, o conhecimento deixa o indivíduo umbandista portador de um discurso como seu pertencimento religioso, além de adquirir uma exterioridade que alcança espaços além dos muros do templo religioso, alcança a vida no sua relação sobre o poder e a religiosidade da Umbanda.

Assim, a atitude de ligar o ser a algo que expresse o termo de pertencimento, torna-o um ente incluso ao ser na linguagem que expõe o homem ao espaço e tempo de um plano que se torna uma categoria passível de ser analisada nos seus discursos, mas na Umbanda, que foi apresentada pelos grupos pesquisados, esse discurso não se fez a um texto sacralizado formal; o mesmo apresenta um texto individualizado pela vida cotidiana das performances humanas em uma complexidade atuante da relação tempo/espaço determinada pela vivência e não somente pelas atividades rituais em si. Desta forma, não há um centro fixo, mas vários polos religiosos conectados ao homem e a essa linguagem que se especializa.

2.2 MEMÓRIAS ENCONTROS DE UMA ESPACIALIDADE RELIGIOSA

A investigação acadêmica ainda contempla as lembranças religiosas constituídas pela comunidade dos Terreiros. Assim, cabe o interesse em conhecê-las e atuar cientificamente sobre os elementos que as compõem como mosaico de informações de histórias vivas e que se externalizam pela oralidade dos indivíduos umbandistas. É como uma espiral que liga o mosaico de informações e assenta seus significados religiosos, os quais se refletem em símbolos da prática social.

Como lugar onde são investidas as características dos religiosos, neste sentido, a memória também é presente. E mais, de ser a principal forma de rememorar acontecimentos que vão ao encontro do indivíduo, mas da sua comunidade religiosa.

Diante disto, a reminiscência brota da percepção que o indivíduo tem sobre determinado contexto de sua vida, de sua família, do trabalho, entre outros meios sociais e culturais. Com isso, o ato de lembrar revela o que se denomina de

memória em um sentido amplo, pois a memória é o elemento principal para o que se denomina identidade¹⁸⁴ individual ou coletiva, “cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia¹⁸⁵”.

No entanto, a agitação da memória no cerne dos indivíduos tem como meta recuperar lembranças, conforme a necessidade presente. E as informações abarcadas constituem-se mediante as condições emocionais, colocadas ao encontro da consciência no momento em que são solicitadas.

Todavia, os grupos religiosos cuidam do seu espaço de manifestação cerimonial ritualístico religioso. Porque a história contida nele, para muitos, principalmente os mais velhos, confunde-se com a sua própria história familiar e de vida. Assim, a recordação “bem-sucedida é uma das figuras da memória feliz¹⁸⁶”.

Neste contexto, o indivíduo umbandista recorda do que é seu, de momentos vivenciados, selecionados, que configuram importância no espaço do Terreiro para ele e o grupo religioso ao qual pertence. Deste modo, ele resguarda e perpetua, por meio da oralidade, imagens discursadas.

Para isto foi possível compreender a essência da memória ligada à experiência religiosa, ou seja, o foco nos elementos que constituem o sagrado como rememoração social. Favorecendo, assim, a análise das comunidades umbandistas nos seus diversos encontros com as Entidades religiosas na contemplação do mundo religioso.

De acordo com o pensamento de Claval¹⁸⁷, tal fato está consoante à experiência do sagrado em que os indivíduos compartilham experiências. Estas, por intermédio de um sentimento que, sob o real ou diante dele, abriga-se uma realidade primordial. E se ela fosse completamente oculta, não constituiria nenhum papel perante a sua existência. Porém, a experiência do sagrado permite reviver o tempo das Entidades religiosas e está ligado a acertos de espaços. Ela recoloca o indivíduo “nas atmosferas físicas em que se insere e nos ambientes sociais que conhece [...] onde a sacralidade se concentra¹⁸⁸”.

¹⁸⁴ RICOEUR, P. **Sobre a tradução**. Belo Horizonte: Editora, UFMG, 2011. (p.16): “[...] a identidade esconde a diferença, na construção metafórica, a tensão comparativa que caracteriza o processo esquemático se mantém viva, pois nela o outro continua agindo no interior do mesmo”.

¹⁸⁵ LE GOFF, J. **História e memória**. 7. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013. (p.435).

¹⁸⁶ RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007. (p.46).

¹⁸⁷ CLAVAL, P. **Epistemologia da geografia**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011.

¹⁸⁸ Idem. (p.231).

É a lembrança¹⁸⁹ desses espaços, quando aguçada pelo questionamento de algo significativo para os indivíduos umbandista. Esses foram levados ao encontro da memória. Assim, as festas, os cerimoniais e rituais religiosos nos Terreiros de Umbanda são rememorações dos tempos das Entidades apresentados na sequência de imagens (FOTO 7, p.98), ato onde são lembrados seus símbolos e ritos pelo indivíduo e grupo religioso, que se configuram em uma qualidade de imagem devocional. E, conforme a apresentação, são rememorados os tempos festivos dos Orixás, Exu e Xangô, e também de duas Entidades espirituais: a Cabocla Jurema e a Índia Paraguaçu. A última citada é Guia Espiritual da Dirigente do CETSJ.

Estas imagens, mesmo sem o acompanhamento de som exteriorizado, oferecem um registro da memória, restrito em um tempo presente na memória do indivíduo que vivencia seus atos sagrados, no entanto, poderosa nas informações das ações do tempo e dos acontecimentos religiosos.

Com isto, o tempo mítico remete o indivíduo ou o grupo religioso para além de um ponto real. É um tempo que tem relação com a memória e principalmente com o mundo das Entidades como fator da existência humana. E com a sua representatividade, alicerçada por lembranças de ritos e cerimoniais, a representação mítica apresenta em comum o tempo mundano, ou seja, o tempo do indivíduo religioso. Assim, o tempo das Entidades é rememorado e exteriorizado pelo indivíduo religioso e o grupo social.

¹⁸⁹ RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007. (p.135-6)

FOTO 7 – LEMBRANÇAS DOS TEMPOS FESTIVOS NO CERSJ E NO CETSJ.

FONTE: PEREIRA, R. A., 2008; 2013.

Contudo, a produção da espacialidade vai ao encontro da dimensão religiosa, pois compõe a lembrança e a matéria. E atribui a estes elementos o contexto do cotidiano. Assim, a memória, neste perfil, contempla uma espacialidade, cuja realidade rememorada é sensível.

Neste contexto, a memória é um conhecimento latente ao indivíduo e aos grupos, que trabalham a espacialidade contida na lembrança como cenários, os quais os símbolos vivenciados caracterizam a familiaridade religiosa. De modo que o espaço torna-se uma identidade territorializada pelas vivências devocionais rememoradas.

Isso torna a memória um espaço aberto, mas que é delimitado pelo inconsciente individual. E este espaço solidifica-se em uma realidade. Pois o umbandista identifica-se como Ser e Entidade partilhada. E por Entidade é necessário compreendê-la como sujeitos conscientes,

dotados de poderes superiores aqueles que o comum dos homens possui; essa qualificação convém, pois às almas dos mortos ; [...] às divindades

propriamente ditas. O único “comércio” que podemos manter com seres dessa espécie é determinado pela natureza que lhe são atribuídas¹⁹⁰.

A distância psicológica da espacialidade, constituída entre o ser e a Entidade, configura-se como causa efetiva da lembrança do religioso. Essas espacialidades permanecem ativas e são exteriorizadas também através do amplo sistema de interpretação simbólico.

E a legitimidade dessa lembrança é operada através dos ritos e pelas festas; o que retém é apenas o fato da correspondência que elas instauram no plano prático, entre a ordem do mundo e a das ações do cotidiano. Deste modo, o que se retém do mito e dos ritos são os subsídios destinados à integração do tempo religioso no cerne da vivência dos indivíduos, conforme é apresentada (FOTO 8) a lembrança religiosa do tempo referenciado aos Preto-Velhos. Assim, externalizam a lembrança de um tempo que conduz a vivência do arquétipo destas Entidades espirituais com a simbologia material alicerçada nas bebidas, alimentos e plantas sacralizadas.

FOTO 8 – REMOMERAÇÃO AOS PRETO-VELHOS NO CERSJ.



FONTE: PEREIRA, R. A., 2012.

¹⁹⁰ DURKHEIN, É. **As formas elementares da vida religiosa**. 3 ed. São Paulo: PAULUS, 2008.(p. 60-61).

A memória, porém, também é primordial para lembrança de acontecimentos específicos, por exemplo, da história do surgimento da Umbanda na cidade de Rio Grande, em que não se encontrou particularidades em pontos, como periódicos, jornais e revistas. E as informações a este respeito, que foram descobertas, mostravam traços de ambiguidade em seus subsídios. Porém, somente os familiares dos indivíduos que conviveram tal acontecimento religioso puderam esclarecer, contemplando “o velho tempo da memória, que atravessa a história e a alimenta¹⁹¹”.

Visto que em uma cidade são confrontadas, nos mesmos espaços, diferentes épocas, que Ricoeur declara:

Uma cidade confronta no mesmo espaço épocas diferentes, oferecendo ao olhar uma história sedimentada dos gostos e das formas culturais. A cidade se dá ao mesmo tempo a ver e a ler. O tempo narrado e o tempo espaço habitado estão nela mais estreitamente associados do que no edifício isolado. A cidade também suscita paixões mais complexas que a casa, na medida em que oferece um espaço de deslocamento, de aproximação e de distanciamento [...] convidam às comemorações e às reuniões ritualizadas¹⁹².

Contudo, a memória, como documento, traz consigo um caráter de monumento, no qual as informações são filtradas e não há “memória bruta coletiva¹⁹³”. Pois, como um monumento, esse tipo de memória acarreta funções de armazenamento de informação que admite informar através do tempo e do espaço, e providencia ao indivíduo um processo de registro.

Mas a informação através da memória também pode ser simultaneamente fragmentada e articulada, pois cada uma das lembranças mantém relações espaciais e temporais muito íntimas. E, ainda com outras, pois estas relações atuam de modo social e constituem a memória coletiva.

E como um arquivo, ela é registrada por meio da escrita e o relato é obrigatoriamente oral; ele é escutado, ouvido. O arquivo é escrito; a memória pode “ser lida e consultada¹⁹⁴”. E nos traços de linguagem, o relato possui uma narrativa, pois acrescenta especificidades. E apresenta-se ligado ao arcabouço de troca entre aquele que o dá e aquele que o recebe.

¹⁹¹ Idem. Ibidem.

¹⁹² RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007. (p.159).

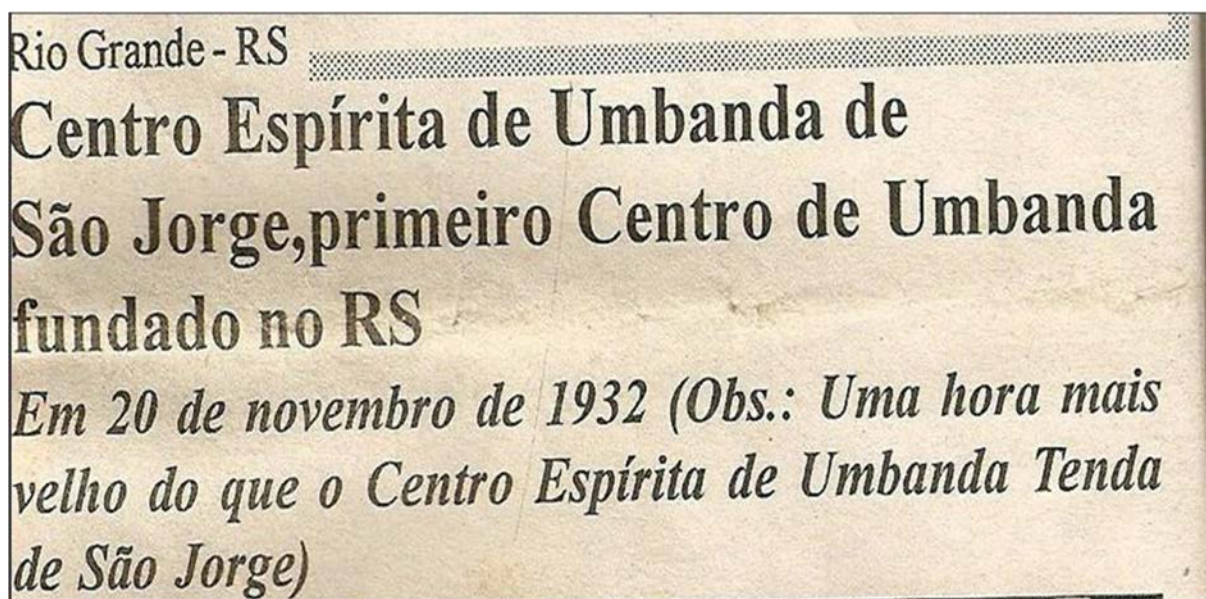
¹⁹³ LE GOFF, J. **História e memória**. 7. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013. (p.396).

¹⁹⁴ RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007. (p.176).

Neste sentido, a memória, através da linguagem¹⁹⁵, ganha *status* de unidade social. E compreende-se esta “junção” como o ato da utilização de signos no sentido da identificação do grupo social (FOTO 9). Os indivíduos são limitados em suas lembranças de acontecimentos vivenciados no mesmo espaço. Como foi evidenciado na matéria do jornal abaixo, sobre a distinção dos grupos religiosos.

Deste modo, a memória alicerçou-se no coletivo, principalmente em um registro material e temporal. E assim, se exteriorizou, ou seja, para ser lembrada e principalmente se fazer presente na memória coletiva dos grupos religiosos envolvidos. Os indivíduos pesquisados param de exercitar a memória, pois vinculados ao que está escrito, denominam as coisas da mente, “não já do seu próprio interior, mas do exterior, através de sinais estranhos¹⁹⁶”.

FOTO 9 – REPORTAGEM SOBRE A FUNDAÇÃO DO CERSJ E DO CETSJ.



FONTE: **O GRITO**: INFORMATIVO DA CULTURA AFRO-UMBANDISTA DO RS. PORTO ALEGRE, ANO 2, N. 21 – FEVEREIRO DE 2002.

A memória encontra-se relacionada ao processo de identificação que Ricoeur explica do seguinte modo:

Não existem entre os dois polos da memória individual e da memória coletiva, um plano intermediário de referência no qual se operam concretamente traças entre a memória viva das pessoas individuais e a memória pública das comunidades às quais pertencemos? Esse plano é o da relação com os próximos, a quem temos o direito de atribuir uma

¹⁹⁵ Idem. (p.138): “Em sua fase declarativa, a memória entra na região da linguagem: a lembrança dita, pronunciada, já é uma espécie de discurso que o sujeito trava consigo mesmo”.

¹⁹⁶ LE GOFF, J. **História e memória**. 7. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013. (p.400).

memória de um tipo distinto. Os próximos, essas pessoas que contam para nós e para as quais contamos, estão situados numa faixa de variação das distancias na relação entre o si e os outros. Variação de distância, mas também variação nas modalidades ativas e passivas dos jogos de distanciamento e de apropriação que fazem da proximidade uma relação dinâmica constantemente em movimento: tornar-se próximo, sentir-se próximo¹⁹⁷.

Conforme a análise do autor, a memória permite também que o indivíduo ou grupo valorize, neste caso, a sua devoção como bem material simbólico. Bourdieu¹⁹⁸ coloca que a valorização está ligada à distribuição de um capital que é o seu fundamento no grupo social, e que contribui para a perpetuação por meio da existência como lembrança coletiva. Assim, através do seu efeito que exercem e são firmados oficialmente, vem o reconhecimento ou desconhecimento do grupo social.

Bourdieu declara que,

os indivíduos ou os grupos são objetivamente definidos não somente pelo o que são, mas também pelo que supostamente são, por um ser percebido que, embora dependa estreitamente de seu ser [...] as duas espécies de propriedades que lhe estão objetivamente vinculadas: por um lado, propriedades materiais que começando pelo corpo, se deixam enumerar e medir como qualquer coisa do mundo físico, e, do outro, propriedades simbólicas [...]¹⁹⁹.

Diante disto, a memória, na pesquisa, teve um viés de interpretação existencialista do indivíduo umbandista no revivenciar dos atos religiosos através da lembrança. De modo que a sua atitude, aguçada por um questionamento, acentuou a interpretação que não se reduziu a uma “determinação conceitual de um discurso [...], mas encontra sua vida na dinâmica simbólica da reflexão, como apresentação das ideias²⁰⁰”.

As ações rememoradas do mundo religioso da Umbanda pelos indivíduos pesquisados revelaram também fatos pessoais e paralelos que traziam em suas falas uma forma interior da tradução dos acontecimentos. Um exemplo é expresso pelo médium no grupo religioso do CERSJ. Ela pontua, sobre sua entrada no grupo, com o seguinte relato:

Aí eu saí a procurar, mas só que eu não encontrava toda assim. Sabe, hoje tem assim a Nação e a Umbanda. E eu não queria; eu queria só Umbanda. E no dia quinze de novembro é o encontro das Umbandas na Praça Tamandaré. Eu nunca tinha ido. Por isso, que eu te digo: Deus usa as

¹⁹⁷ Idem. (p.141).

¹⁹⁸ BOURDIEU, P. **O senso prático**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

¹⁹⁹ Idem. (p.226).

²⁰⁰ RICOEUR, P. **Sobre a tradução**. Belo Horizonte: Editora, UFMG, 2011. (p.16).

peessoas e os lugares para chegar até nós. Eu nunca tinha ido e naquele dia eu escutei no rádio. E eu disse: Eu vou ir. Eu fui me sentei na arquibancada deles, onde estavam as pessoas do “Reino”. Eu não conhecia ninguém. Aí eu vi a camiseta do “Reino de São Jorge” e eu sou devota de Ogum, então esse pai pra mim é tudo. Aí eu disse assim para o rapaz com a camiseta: Onde é esse Centro? Ele disse: É na Quinze de Novembro com a Rua General Abreu. E pode ir? Lá é Nação? Ele disse: Não, é só Umbanda. E quando é que tem? Ele disse: às quintas-feiras. Aí eu vim e quando eu cheguei no “Reino” estava fazendo setenta e nove anos no dia que eu vim. Aí eu vim e achei bonito. Sabe assim, quando tu vê, tu sente uma coisa que nem sabe explicar. Aí eu vi, achei bonito e comecei a vir sem conhecer ninguém tanto de lá como de cá. E um dia eu disse para o meu marido: Já achei a Casa. E estou indo lá, hoje é dia e tem sessão lá eu vou falar hoje lá, vou ver quem é o Cacique e vou dizer que eu quero fazer parte daquela Corrente e vim pedir permissão pro Chefe, né, o Cacique e estou aqui²⁰¹.

Com o relato acima é possível também compreender uma espacialidade através das remarcáveis sequências de atos que vieram na lembrança da médium para informar sua entrada no grupo religioso. Pois o indivíduo não tem a visão completa do mundo, somente visões parciais. Por isso, “que não terminamos nunca de nos explicarmos a outrem que não vê as coisas sob o mesmo ângulo²⁰²”, ou que não as vivenciou.

A sobrevivência cultural de seus símbolos, no entanto, também depende da ação do grupo religioso. Esse defende os valores e principalmente os procedimentos eventuais de ameaças oriundas do meio externo. Procedimentos que mudam as formas tradicionais de seus rituais como fica claro a seguir:

[...] nós, que somos umbandistas, apreendemos que foi o trabalho de abertura, um trabalho de harmonia, um trabalho aonde veio os Caboclos e depois veio os Pretos-Velhos que trabalharam, mas não até altas horas da noite. Como eu vejo dizer: Olha, os trabalhos hoje, terminou às 5 horas da manhã. Isso não é trabalho de Umbanda, me desculpe. Isso pode ser um trabalho muito precioso, muito maravilhoso. Mas veja bem, eu com 71 anos como é que eu vou aguentar das 8, das 9, sei lá que horas foi até de manhã. Não dá pra mim! Mas eu sei que tem muita gente nova que não terá problema, mas eu sei que também não é da Umbanda isso. E que é de outras religiões e que muda muito o meu estilo, porque aquilo que eu não faço, não pode comentar e nem criticar, porque no nosso trabalho, no nosso Centro, temos um tipo de ritual que começamos às 7 horas da noite e que 09h30min, 10h00min já é tarde. Eu quero que os nossos irmãos da Umbanda tenham consciência que eu não trabalho domingo. Mas quantos trabalham? E que o pior, que eu acho pior, que até pode acontecer, é irmos para o trabalho de um Centro e mal começou o trabalho já estão pedindo para sair – não, mas você vai e espera o ritual pelo menos. Receba o conforto, receba o passe, porque tem os médiuns passistas que estão lá para trabalhar no passe. Então, meus irmãos, o que eu quero dizer a todos

²⁰¹ COSTA, D. S. F. **O médium umbandista e a religiosidade**. Rio Grande, 19 jul. 2013. Entrevista concedida a Rogério Amaral Pereira.

²⁰² Idem. (p.53).

é que a Umbanda tem os seus caminhos e o seu ritual muito certo. E quero dizer que eu não sou melhor, não, mas jamais vou ser pior²⁰³.

Esta narrativa vai ao encontro da questão da narrativa discursada pelo homem cotidiano de Ricoeur, na seguinte explicação:

[...] o homem cotidiano, geralmente privado da palavra pelo discurso dominante, que recupera a palavra através da história. Essa modalidade de racionalidade histórica marca ao mesmo tempo o esforço mais interessante para levar o quantitativo ao nível, das atitudes com relação [...], ao discurso falado ou escrito, às ideologias e religiões²⁰⁴.

As reminiscências de dimensão individual ou coletiva são atos de lembranças que devem e foram abarcadas como práticas, ou seja, ações humanas elaboradas de modo social. Ainda que esse ato de lembrar no instante seja um andamento singular vivenciado pelo indivíduo.

Como descreve a senhora Pâmela, médium do CERSJ, sobre uma lembrança da relação de espiritualidade na Umbanda, no relato seguinte:

Que me fortaleceu. Foi uma situação que aconteceu comigo pessoal e foi muito difícil assim, passar por esta situação. Bem difícil mesmo. E eles, ali na Umbanda, me deram esta força. As Entidades, as minhas Entidades, principalmente, me deram uma força pra eu poder aguentar que era muito pesada pra mim naquele momento a demanda. E aí foi complicado, mas graças a Deus passei, passei e estou bem! E estou forte de novo²⁰⁵.

Neste viés, as memórias são instrumentos primordiais para a tarefa de interpretação e reconstrução de historicidades e das espacialidades religiosas dos grupos umbandistas. Porquanto, essas memórias capituladas trazem à tona os momentos que se tornam particulares aos umbandistas, que de uma forma ou de outra presenciaram alguns episódios relacionados aos grupos religiosos em questão.

Assim, a historicidade e a espacialidade, produzidas por meio da memória, compreendem a oralidade, através dos indivíduos entrevistados como produtores de

²⁰³ Conforme trecho transcrito da palestra com VEIGA, G. C. A. Palestra sobre a identidade umbandista. In: 3º Congresso de Umbanda na Cidade de Rio Grande. Rio Grande, 30 mai. 2015. Gravado por PEREIRA, R. A.

²⁰⁴ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa 1*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. (p.182).

²⁰⁵ Conforme trecho transcrito da entrevista com VARELLA, P. V. *O médium umbandista e a religiosidade*. Rio Grande, 5 abr. 2014. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

um texto. Ou ainda, o texto é elemento de conjuntos culturais pelo meio dos quais se exprimem aparições de mundo diferentes.

Ricoeur ainda evidencia a respeito que o texto,

concerne à unidade do signo que não é ainda discurso, traz com ele novas fontes de ambiguidade que dizem respeito, principalmente, à relação entre o significado – o que se diz – e o referente – aquilo sobre o que se fala, em última instância, o mundo²⁰⁶.

O receptor dessas imagens discursadas, traduzidas em uma negociação de sentidos e significados. Assim, a narrativa produzida por intermédio da lembrança dos pesquisados vincula-se à questão temporal, esta associada ao espaço, pois o tempo que se revela traz consigo a relação espacial e produz uma intertextualidade nas informações.

A memória traduz uma espacialidade que possibilita de forma concreta cada indivíduo ou grupo social de transformá-la em uma identidade registrada nas suas relações sociais. Deste modo, cada lembrança alcançada e alicerçada pelo discurso encontra-se organizada sob uma espacialidade que é inerente como ser existencial no mundo.

Portanto, a espacialidade, contida também na memória através das lembranças, limita a composição religiosa. E a presença nela se realiza por meio do contato dela com a estrutura religiosa. À medida que a percepção discorre no texto umbandista de forma a ordenar o discurso religioso, é a lembrança do mundo que se atualiza para o religioso. Deste modo, a estrutura religiosa atribuída à lembrança torna-se garantia de atualização da espacialidade do ser umbandista. E o ser umbandista, confrontado com esta atividade, se reconhece e a ele mesmo como parte da natureza religiosa.

Natureza religiosa que a umbandista indica no seguinte relato:

Olha! Dentro da Umbanda, tudo ali que acontece é sagrado, tudo tem que ter fé, porque se tu não acreditares naquilo que tá lá dentro, se tu não acreditares que tu estás na Umbanda que vai acontecer às coisas, que as coisas vão melhorar. Então, não precisa uma religião, não precisa cumprir aquela religião. Então, tu tens que acreditar, tem que ter fé, tem que saber que aquilo dali é assim inexplicável que uma Entidade vai baixar [...]. Tem que acreditar nisso, que é uma força maior que existe dentro de ti. Uma força maior que vem de outro lugar. Olha! Eu acho que a caridade que já diz o nome caridade tem que dá de graça aquilo que tu recebesse de graça.

²⁰⁶ RICOEUR, P. **Sobre a tradução**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. (p.53).

Eu recebi de graça este dom. Eu me desenvolvi desde os 14 anos, mas eu recebi de graça. Então eu não posso cobrar nada pra ninguém. Não posso cobrar em termos materiais. E me doar. Eu acho que o máximo que eu posso fazer é me doar, doar meu corpo, doar minha mente o meu espírito. Pra essa atividade para poder fazer o bem para o próximo. Sem esperar nada em troca, porque às vezes tu fazes o bem, mas não recebe o bem. Então tu fazes o bem sem esperar nada em troca²⁰⁷.

E no relato acima é importante assinalar que a umbandista reproduz as relações cotidianas dentro de um parâmetro religioso da entrega, esta observada como uma contemplação para ser natureza religiosa no mundo da Umbanda. E o conhecimento alicerçado na memória conduz aspectos da vida religiosa do indivíduo dentro e fora das comunidades religiosa dos Terreiros.

2.3 NO CAMINHO PARA O SAGRADO: TÉCNICA DE INVESTIGAÇÃO

O trabalho alusivo às coletas de dados qualitativas teve início no ano de 2008, com a confecção do TCC, no desempenho do empírico e teórico na pesquisa do CERSJ, e foi objetivado durante aquele ano. No entanto, pesquisou-se o referido Terreiro umbandista em questão no período de graduação, quando foi elaborado o Trabalho de Conclusão de Curso. Posteriormente continuou-se com as visitas (saídas de campo) no CERSJ, para adquirir informações e observar, com isto, a rotina deste espaço sacralizado e suas possíveis mudanças. Aprofundou-se o estudo com a elaboração da dissertação²⁰⁸.

Buscou-se, porém, ir além dos objetivos anteriores, já que a religião da Umbanda é uma fonte rica em conhecimento, e que ainda podem ser realizadas outras maneiras de estudá-la através do seu arcabouço cultural e principalmente dos ritos²⁰⁹ de iniciação; por se tratar de uma religião de cunho iniciático, este que simboliza também uma relação de poder e constitui espacialidades, é claro; e de

²⁰⁷ Conforme trecho transcrito da entrevista com VARELLA, P. V. **O médium umbandista e a religiosidade**. Rio Grande, 5 abr. 2014. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

²⁰⁸ PEREIRA, R. A. **Sobre a luz do guerreiro**: As manifestações culturais no Centro Espiritualista “Reino de São Jorge”- Rio Grande/RS. 128f. (Dissertação)– Universidade Federal do Rio Grande. Rio Grande, 2011.

²⁰⁹ GIL FILHO, S. F. **Espaço Sagrado**: estudos em geografia da religião. Curitiba: Ibepe, 2008. (p. 69): “Os ritos apresentam um caráter de memória religiosa e estão presentes no discurso religioso de cunho apologético em relação a outros grupos religiosos. Quanto mais memória religiosa se distancia dos eventos fundadores, mais tende a rejeitar outras memórias e, assim, realiza uma dialética entre memória ancestral e os eventos hodiernos, que, por essa razão, colocam em questão a ortodoxia religiosa”.

outros recortes a serem desvendados, outros destaques a se darem, pois a Umbanda, na cidade de Rio Grande, constitui, no seu arcabouço material e imaterial, o CERSJ, o mais antigo Terreiro de Umbanda do Rio Grande do Sul²¹⁰; e a investigação, partindo do seu estudo, espalhando para o CETSJ, o segundo mais antigo, e do CEUCR. O resultado também abarcará um grande valor para o Ministério da Cultura²¹¹ que tem mostrado muita preocupação com o patrimônio cultural imaterial e material brasileiro.

Neste estudo, pretende-se exibir isto por intermédio da investigação de campo. Como a Umbanda é percebida e representada pelos três grupos religiosos citados? Investigou-se também como o espaço do Terreiro de Umbanda é aprendido, percebido e incorporado ao modo de vida das pessoas religiosas e consulentes.

Um problema semelhante é posto pela sobreposição das ações das diversas pessoas. Nesse complexo de interações, como delimitar a parte de ação de cada pessoa? É preciso então remeter-se à admissão do sujeito que age, tomando para si e assumindo a iniciativa na qual se efetua o poder de agir de que ele se sente capaz²¹².

Para isto, foi realizada a fundamentação mediante leituras relacionadas à Umbanda nas obras de Rubens Saraceni²¹³, entre outros autores, as quais permitiram produzir o embasamento filosófico sobre a religião da Umbanda, o que se seguiu da seleção dos assuntos ressaltantes, como exemplo, a relação da linguagem religiosa (discurso) e suas espacialidades, ao tema proposto. O processo constituiu-se de revisão bibliográfica das obras que relacionam a Umbanda sob a ótica da ciência geográfica.

Com isto, o recorte espacial da cidade de Rio Grande-RS, devido à concentração de Terreiros de Umbanda nele, dentro da dinâmica de análise dos três locais religiosos, foi fundamental para a realização desta Tese, pois a demarcação objetiva é de grande importância para a escolha das fontes e do levantamento bibliográfico sobre as representações culturais nestas localidades.

²¹⁰ De acordo com **O grito**: informativo da cultura afro-umbandista do RS. Porto Alegre, Ano 2 Número 21 – Fevereiro de 2002. (p. 4): “Centro Espírita de Umbanda “Reino de São Jorge”, primeiro Centro de Umbanda fundado no RS. Em 20 de novembro de 1932(Obs. Uma hora mais velho do que o Centro Espiritualista de Umbanda “Tenda de São Jorge)”.

²¹¹ Conforme o portal da cultura no site <http://www.cultura.gov.br/site/categoria/apoia-a-projetos/>.

²¹² RICOEUR, P. **Percursos do conhecimento**. São Paulo: LOYOLA, 2006. (p. 114).

²¹³ Refere-se ao autor de livros da literatura umbandista de referência nos Terreiros pesquisados.

2.3.1 AS ENTREVISTAS

Por se tratar de um tema rico e amplo, foi realizada como proposta de pesquisa qualitativa dentro de uma fenomenologia-hermenêutica que usa a aproximação de uma maneira produtiva para resolver o paradoxo da “exteriorização intencional do discurso”²¹⁴.

A ligação do homem por símbolos que o atrelassem ao mundo espiritual de uma dinâmica voltada às Entidades como representantes da dinâmica terrestre, como característica do cerne do indivíduo na busca de respostas que não são capazes de responder sem o espectro religioso, aguçou as pesquisas iniciais e os estudos. Assim, a relação de devoção às Entidades míticas da Umbanda apresentou-se por meio da narrativa²¹⁵ nas entrevistas²¹⁶, como resposta para algo que o homem estabelece com a sua dinâmica repleta de concretude e vivacidade, pois o indivíduo, ao falar, “supõe um sentido; é a sua maneira verbal de obrar”²¹⁷.

Rosa²¹⁸ coloca que as entrevistas, independentes dos resultados a serem alcançados, devem seguir os procedimentos exercidos nas entrevistas profissionais, ou seja, o estabelecimento de um relacionamento de afeto ocasionado naturalmente. Estas proporcionadas “por vários contatos até que a confiabilidade se instale; e a partir daí, os dados fluíram [...]”²¹⁹.

Nesse contexto, observa-se que os dados, segundo Ricoeur, atribuem:

A autodesignação do sujeito falante se produz em situações de interlocução nas quais a reflexividade se associa à alteridade: a palavra pronunciada por uma pessoa é uma palavra dirigida a outra; além disso, pode ocorrer de ela responder a uma interpelação vinda de outrem. Desse modo, a estrutura pergunta-resposta constitui a estrutura básica do discurso enquanto

²¹⁴ RICOEUR, P. **Teoria da interpretação**: o discurso e o excesso de significação. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1976. (p. 23).

²¹⁵ RICOEUR, P. **História e verdade**. Rio de Janeiro: FORENCE, 1968. (p. 43): “Toda a narrativa participa de dois aspectos do sentido: como unidade de composição, ela aposta na ordem total em que se unificam os eventos; como narração dramatizada, ela corre de nó, de rugosidade em rugosidade”.

²¹⁶ JOHNSTON, R.J.; GREGORY, D.; SMITH, D. M.(Editores). *Diccionario Akal de Geografía Humana*. Madrid: AKAL Ediciones, 2000. (p. 182): “*Uno de los métodos de trabajo de campo utilizados en Geografía Humana. Supone la recogida de datos e información a partir de encuestas realizadas en hogares, entrevistas cara a cara que constituyen la piedra angular de los estudios transversales y de la encuesta por cohortes que sostienen la ciencia social [...]*”.

²¹⁷ RICOEUR, P. **História e verdade**. Rio de Janeiro: FORENCE, 1968. (p. 209).

²¹⁸ ROSA, M. V. F. P. C. *Investigação qualitativa – caracterização*. In: **A entrevista qualitativa: mecanismos para validação dos resultados: mecanismos para validação dos resultados**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. (p. 29-68).

²¹⁹ Idem. (p. 38).

implicando locutor e interlocutor. Desse ponto de vista, a teoria dos atos de discurso permanece incompleta caso não relacione o caráter ilocutório desses atos com seus caracteres de interlocução. O simples enunciado constativo do tipo “eu afirmo” sustenta seu próprio caráter ilocutório de um pedido tácito de aprovação que o conforta em sua própria segurança. A autodesignação recebe da denominação muito mais que um aumento de força ilocutório, recebe também um papel de fundação, no sentido em que a atribuição de um nome próprio, segundo as regras convencionais que regem a distribuição dos sobrenomes e dos nomes em uma cultura dada, constitui uma verdadeira instauração concernente a um sujeito falante capaz de dizer “eu, fulano de tal, me chamo [...]”²²⁰.

O laço entre o desvelamento religioso e a apropriação do discurso, neste caso, o religioso, é o ponto principal da hermenêutica existencialista²²¹ do objeto pesquisado, pois se entende que é um tipo de análise que atinge uma qualificação que abriga um modo de interpretação de pesquisa dinâmico e será pertinente neste estudo, pois esta corrente alicerça-se em hipóteses contrárias ao modelo experimental e adota método e técnica de pesquisa diferente dos estudos fechados (experimentais).

Com esta técnica, o levantamento de dados através de exposições dialógicas dos entrevistados foi fundamentado junto aos frequentadores e associados do objeto do estudo, na coleta dos mesmos para o desenvolvimento da compreensão do espaço e das espacialidades da Umbanda e suas representações religiosas culturais na cidade de Rio Grande/RS.

De modo que, no entorno da pesquisa qualitativa: todas as pessoas que participaram dela são maiores de idade; não haverá escolha por gênero (sexo); estarão representados na faixa etária de jovens, adultos e idosos nas normas²²² do IBGE; e são caracterizados como sujeitos que elaboraram conhecimentos, pois eles possuem um conhecimento.

O primeiro procedimento foi procurar os idosos, na forma de garantir os registros dos religiosos, adeptos e frequentadores de idade mais progredida e sumariamente confrontá-los com as informações referentes aos eventos mais contemporâneos. No entanto, não significou que as vivências diárias, a experiência

²²⁰ RICOEUR, P. **Percursos do conhecimento**. São Paulo: LOYOLA, 2006. (p. 111).

²²¹ RICOEUR, P. Acerca de la interpretación. In: **Del texto a la acción: Ensayos de hermenêutica II**. 2. ed. México: FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, 2002. (p. 33): “[...] *la hermenêutica pretende desmistificar el simbolismo desenmascarando las fuerzas no declaradas que ocultan en el; en el otro, el sentido más rico, el más elevado, el más espiritual. [...] se produce igualmente en el nivel de un texto*”.

²²² No estudo, por se abarcar entrevistas com maiores de idade, na faixa que compreende os jovens, serão classificados como tal os que estiverem com idade entre 18 e 19 anos. Já para as outras categorias: adultos entre 20 a 59 anos e idosos a partir de 60 anos. Ver no site: www.ibge.gov.br

cotidiana e os conhecimentos práticos reflitam num conhecimento crítico que relacionará estes saberes particulares com a totalidade, as experiências individuais com o contexto geral da sociedade.

Em paralelo, as saídas de campo, junto às observações iniciais, foram realizadas através de um olhar panorâmico sobre a historicidade, a institucionalidade e a identidade, na forma de representação da Umbanda junto aos locais religiosos, conforme a contemplação ao sagrado. E as entrevistas abertas semiestruturadas²²³ deixaram os entrevistados exporem abertamente a sua relação com o objeto de pesquisa.

Nesta dinâmica, cada conjunto de entrevistas abordará uma temática sobre uma relação com as localidades religiosas; serão retomadas e salientadas a historicidade e a relação de devoção. Com isto, as entrevistas serão divididas inicialmente em cinco blocos, que circundarão o objeto. São elas:

- A Umbanda.
- A Umbanda no Rio Grande do Sul, em específico, na cidade de Rio Grande.
- A origem dos locais religiosos e sua representação social.
- Os locais religiosos e o contemplar do sagrado, por meio dos ritos, festividades e linguagem religiosa.
- Os discursos religiosos e as espacialidades.

O resultado das entrevistas será somado ao saldo das informações oriundas das conversas e dos discursos apresentados pelos entrevistados, sendo comparadas às informações. E mais as bibliografias e os jornais publicados na época, existentes na cidade de Rio Grande e fora dela, e até mesmo com o que abraçava dentro da religião umbandista.

Neste caso, os dados não foram elementos isolados, acontecimentos fixos captados em um instante de observação. Eles significaram dados em um contexto fluente de relações, pois são fenômenos que não se restringem às percepções de

²²³ ROSA, M. V. F. P. C. Investigação qualitativa – caracterização. In: **A entrevista qualitativa: mecanismos para validação dos resultados: mecanismos para validação dos resultados**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. (p. 40): “[...] no decorrer da entrevista, existe uma simultaneidade de interlocuções: o entrevistador penetra na existência do entrevistado, e este, de sua parte, também avalia o interlocutor, construindo uma imagem atribuindo-lhe uma identidade”.

uma complexidade sensível e aparente, mas que se manifestam em complexidade de oposições, de revelações e de ocultamentos, e são textos de uma ação²²⁴, os quais devem ser investigados no interior da sua essência.

Diante deste fato, a presença da observação, da interpretação e da descrição significaram os pilares para compreensão dos espaços sacralizados, ou seja, de ultrapassar as aparências imediatas. E constituiu na demonstração também que se averiguou as atividades práticas triviais das pessoas umbandistas e compreendeu no sentido que elas atribuem aos fatos e acontecimentos da/na Umbanda.

Procurou-se compreender as experiências que os investigados possuem das representações que constituem e, especialmente, os conceitos que elaboram sobre o território sagrado permeado por uma linguagem que acarreta exclusão, inclusão, poder e subordinação. Ainda que, nos conceitos manifestos, as experiências exponham e ocupem o centro de referência das análises e interpretações da pesquisa, “tais dados indicam a necessidade da busca de um modelo de motivação que considere a entrevista como um processo social e o produto como um resultado social”²²⁵.

Mediante tal fato, a história oral teve desígnio de salvaguardar, na busca da compreensão da situação a ser exposta do objeto, ou seja, as pistas deixadas no passado, que poucos têm, mas que explicam o presente. No entanto, os entrevistados serão informantes primordiais e, por estarem próximos, pelos aspectos: de devoção, respeito, aceitação dentro do recorte espacial a ser pesquisado, constituem uma grande comunidade em questão.

A Tese enfoca uma técnica de pesquisa/metodologia científica, que forneceu dados qualitativos que apresentaram a Umbanda, nos seus diversos desdobramentos: de devoção, institucional e de representação religiosa, na forma de lugares sociais que contemplam o sagrado, pois a sua história poderá fundir-se com a história da Umbanda no Estado do Rio Grande do Sul.

E mais, será refletido, através dos estudos da Geografia da Religião, o empírico a ser apresentado através de dados oriundos dos grupos umbandistas e

²²⁴ RICOEUR, P. **El discurso de la acción**. 2. ed. Madrid: Cátedra, 1988. (p. 36): “*El mundo no es hecho consumado. Si el orden del conocimiento implica el cierre de lo ya hecho, el mundo de la acción implica la abertura de lo que todavía queda por hacer verdadero. Al fatalismo del pasado se opone el escepticismo del futuro*”.

²²⁵ ROSA, M. V. F. P. C. Investigação qualitativa – caracterização. In: **A entrevista qualitativa: mecanismos para validação dos resultados: mecanismos para validação dos resultados**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. (p. 43).

seus indivíduos. Assim, deu-se continuidade às investigações iniciadas nos trabalhos de graduação e mestrado na busca de responder questões não objetivadas e que são de grande valia social.

Os cerimoniais de passagem também são expressões culturais religiosas, desdobradas fora do espaço sagrado dos Terreiros. As caminhadas religiosas, em devoção aos Orixás, e as visitas, em renovação de energia no Templo natural dos mesmos, permitem a junção entre documentos culturais de matrizes espirituais distintas. O elo é forte e presente por meio da devoção dos grupos sociais religiosos umbandistas, apresenta-se como meio da junção de um plano espiritual imbricado ao mundo material, presente nos elementos que compõem o espaço natural humanizado, ou seja, a sua representatividade no espaço onde o sagrado é exaltado.

E analisar estas manifestações é identificá-las como somas culturais às revelações originadas nos espaços sagrados, constituindo a sacralização desses espaços coletivos. As expressões culturais e religiosas, presentes nos templos interiores dos religiosos, e exteriores, na imagem do Terreiro, e sua difusão através da linguagem religiosa da Umbanda, constituem também a riqueza cultural no espaço urbano rio-grandino.

Diante disto, o tema obteve a organização pautada na entrevista semiestruturada, na forma de focar na fala dos entrevistados. Fala esta que transpõe a ligação dos espaços religiosos e também as Entidades religiosas, contemplando no discurso no qual as falas auxiliam a compor as espacialidades relacionadas à Umbanda na cidade de Rio Grande. Assim, nas entrevistas, para uma melhor compreensão desta espacialidade, a qual vai do Médiun até o Dirigente Espiritual dos Terreiros em questão.

E a relação com a análise da fala das pessoas investigadas na pesquisa resultou e constituiu a organização de um quadro, sendo estas arranjados conforme a sua exposição (QUADRO 1, p. 113).

QUADRO 1 – INDICAÇÃO E PERFIL DOS ENTREVISTADOS.

Entrevistados	Função	Idade	Tempo na Umbanda
ALVES, A. L. do	Médium	54 anos	40 anos
ALVES, J. L. C.	Médium	56 anos	36 anos
AZAMBUJA, L. C.*	Dirigente Espiritual	76 anos	62 anos
COSTA, D. S. F.	Médium	49 anos	32 anos
CRHISTELLO, C. M. A.	Dirigente Espiritual	67 anos	51 anos
DA SILVA, C. L. M.	Médium	48 anos	36 anos
MACHADO, W.	Cambono	81 anos	64 anos
MOREIRA, J.	Tamboreiro	29 anos	19 anos
REIS, S. C. T.	Dirigente Espiritual	51 anos	44 anos
SABBETA, I. C.	Cambono	82 anos	33 anos
SASA, W. B.	Tamboreiro	47 anos	32 anos
SILVA, C. L. da M.	Médium	68 anos	50 anos
VARELLA, I. F.	Dirigente Espiritual	80 anos	63 anos
VARELA, P. V.	Médium	33 anos	17 anos
VEIGA, G. C. A.	Dirigente Espiritual	72 anos	62 anos
VEIGA, W.	Médium	68 anos	49 anos
Observação: o * refere-se a falecimento.			

FONTE: PEREIRA, R. A., 2016.

Neste contexto, as entrevistas realizadas foram exercidas, em uma primeira etapa, para compreensão da linguagem religiosa da Umbanda e suas espacialidades que apresentam uma ligação com o poder, produzindo territorialidades também e, por se tratar de uma religião de cunho iniciático, apresentam uma hierarquia religiosa, na qual nem todos os membros têm a mesma atividade nas Casas religiosas; uns apresentam mais responsabilidades e também elevado prestígio, conforme o seu desempenho religioso, segundo apresentam as atividades religiosas dos Terreiros nos QUADROS 2, 3 e 4 nas respectivas páginas 114, 115 e 116.

Os resumos descritivos das observações a serem realizadas descreveram as formas da Umbanda: intensidade e frequência; as circunstâncias da participação; tensões, mudanças e decisões; e os diversos instrumentos (fotografias, filmagem, anotações de campo), todos reduzidos ao registro das observações. Assim os registros contêm informações sobre os dados, o desenrolar do cotidiano do praticante umbandista e a sua relação com a cidade de Rio Grande.

QUADRO 2 – PANORAMA DA RELAÇÃO DO TEMPO E DO ESPAÇO NO CERSJ.

TERREIRO CERSJ	
Dirigente Espiritual	Sr ^a . Ivone Fonseca Varella
Dia da semana que são realizadas as atividades ritual no Terreiro.	São realizados nas quintas-feiras e aos sábados.
Atividades rituais realizadas fora do espaço do Terreiro.	São realizadas quatro atividades: Nas matas em Rio Grande/RS a homenagem a Oxóssi; referente à Iemanjá na Praia do Cassino-Rio Grande/RS; a caminhada em Rio Grande/RS em homenagem a Ogum; a manifestação nas pedreiras em Pelotas/RS em homenagem a Xangô e Iansã; e a Homenagem a Oxum nas cachoeiras, em Cascata Pelotas/RS.
Os meses e a relação com os Orixás e as Entidades Espirituais no Terreiro.	
Janeiro	Caboclo e Oxóssi (Homenagem).
Fevereiro	Caboclo e Iemanjá (Homenagem).
Março	Intervalo.
Abril	Caboclo, Preto-Velho e Ogum (Homenagem ao Padroeiro do Terreiro).
Maio	Preto-Velho (Homenagem) e Caboclo (Homenagens as Mães Orixás).
Junho	Caboclo (Homenagem a Santo Antônio) e Cigano (Homenagem a Santa Sara).
Julho	Caboclo, Cigano, Caboclo (Homenagem ao Caboclo Rompe-Mato) e Exu.
Agosto	Caboclo, Cigano e Exu (Homenagem).
Setembro	Caboclo, Preto-Velho, Cosme e Damião (Homenagem) e Xangô (Homenagem).
Outubro	Caboclo (Homenagem as Caboclas Juremas), Preto-velho e Cigano.
Novembro	Caboclo (Homenagem ao Caboclo Arranca-Toco), Preto-Velho e Exu.
Dezembro	Caboclo, Preto-Velho, Iansã (Homenagem), Oxum (Homenagem) e Oxalá (Homenagem).

FONTE: CERSJ (2012; 2013), ORGANIZADO POR PEREIRA, R. A., 2014.

QUADRO 3 - PANORAMA DA RELAÇÃO DO TEMPO E DO ESPAÇO NO CETSJ.

TERREIRO CETSJ	
Dirigente Espiritual	Sr ^a . Cleuza M ^a . Araújo Christello
Dia da semana que são realizadas as atividades ritual no Terreiro.	É realizado nas sextas-feiras.
Atividades rituais realizadas fora do espaço do Terreiro.	É realizada uma atividade referente à limpeza de final de ano, realizada na praia do Cassino-Rio Grande/RS.
Os meses e a relação com os Orixás e as Entidades Espirituais no Terreiro.	
Janeiro	Intervalo.
Fevereiro	Intervalo.
Março	Caboclo, Preto-Velho, e Exu.
Abril	Caboclo, Preto-Velho, Ogum (Homenagem ao Padroeiro do Terreiro)
Maió	Preto-Velho (Homenagem), Caboclo (Homenagem à Cabocla Índia Paraguaçu) e Cigano (Homenagem a Santa Sara).
Junho	Exu, Caboclo (Homenagem a Santo Antônio), Ciganos, Exu.
Julho	Caboclo, Cigano, Exu, Caboclo (Homenagem a Nossa Senhora Santana).
Agosto	Caboclo, Cigano e Exu (Homenagem).
Setembro	Caboclo, Cigano, Cosme e Damião (Homenagem) e Xangô (Homenagem).
Outubro	Caboclo (Homenagem as Juremas), Cigano e Exu.
Novembro	Caboclo (Homenagem ao Arranca-Toco), Cigano e Exu.
Dezembro	Homenagem a Iansã, Homenagem a Oxum, Exu e Manifestação na Praia a Iemanjá.

FONTE: CETSJ (2012; 2013), ORGANIZADO POR PEREIRA, R. A., 2014.

QUADRO 4 – PANORAMA DA RELAÇÃO DO TEMPO E DO ESPAÇO NO CEUCR.

TERREIRO CEUCR	
Dirigente Espiritual	Sr. Glenio Castro Veiga
Dia da semana que são realizadas as atividades ritual no Terreiro.	É realizado no último sábado de cada mês.
Atividades rituais realizadas fora do espaço do Terreiro.	São realizadas duas atividades: uma referente à caminhada em homenagem a São Jorge Ogum Guerreiro no Cassino – Rio Grande/RS; a outra é destinada à limpeza de final de ano, lemanjá realizada na praia do Cassino-Rio Grande/RS.
Os meses do ano e a relação com os Orixás e as Entidades Espirituais da Umbanda no Terreiro.	
Janeiro	Intervalo.
Fevereiro	Intervalo.
Março	Caboclo e Oxalá (Homenagem ao Padroeiro do Terreiro).
Abril	Caboclo e Ogum (Homenagem).
Maio	Caboclo e Preto-Velho (Homenagem).
Junho	Caboclo (Homenagem ao Caboclo Tupynauí).
Julho	Caboclo.
Agosto	Caboclo.
Setembro	Caboclo, Xangô (Homenagem).
Outubro	Caboclo e Cosme e Damião (Homenagem).
Novembro	Caboclo
Dezembro	Caboclo Iansã (Homenagem), Oxum (Homenagem) e Manifestação na Praia a lemanjá.

FONTE: CEUCR (2012; 2013), ORGANIZADO POR PEREIRA, R. A., 2014.

2.3.2 AS FOTOS

A ciência geográfica também centra os seus estudos nas estruturas e interações do homem com o ambiente, que recebe a denominação do seu objeto de estudo, de espaço geográfico. Assim, as interações humanas, também fruto da cultura, são analisadas sob os seguintes vieses: o da materialidade e o da imaterialidade. E eles vão ao encontro do que o filósofo Platão²²⁶ apontava como mundo material, ou seja, é visto também como mundo das ideias, a morada das divindades. E esta relação, no espaço concreto, é representada de certo modo ainda pela vida cotidiana como fenômeno²²⁷ que em parte é captado e representado através da imagem fotográfica.

A fotografia, pensada como fenômeno, foi envolvente, atuante, como o texto que emite uma linguagem através de códigos singulares e díspares, cujas mensagens necessitam também de interpretação do universo investigado, neste caso, as manifestações do homem com o sagrado na Umbanda. Contudo, foi possível mencionar que a fotografia, na pesquisa qualitativa, é um elemento técnico primordial, pois no processo de construção do conhecimento favorece a leitura e a compreensão.

Na sua forma de exposição, seja ela na bidimensional ou tridimensionalidade, esta última citada devido aos aparatos técnicos da atualidade. A fotografia expõe e ressalta elementos do objeto de pesquisa ocultos a uma simples visada pelo pesquisador, mas que apresenta muito da sua subjetividade humana “ao método adequado para observar e registrar estes aspectos imponderáveis da vida real”²²⁸.

²²⁶ PLATÃO. **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (p. 127): “[...] a razão deve seguir apenas um caminho em suas investigações, enquanto tivermos corpo e nossa alma estiver absorvida nessa corrupção, jamais possuiremos o objeto do nosso desejo, isto é, a verdade. Porque o corpo nos oferece mil obstáculos pela necessidade que temos de sustentá-los, e as enfermidades perturbam nossas investigações”.

²²⁷ SAMAIN, E. **Como pensar as imagens**. Campinas: Ed. Unicamp, 2012. (p. 30): “A imagem é um fenômeno na medida em que é, com efeito, o resultado de um processo que combina aporte dos mais variados. Tomemos como exemplo a imagem fotográfica. A que processo combinatório ela deve sua existência? Para moldar, precisou de um suporte uma máquina captadora de luz, jogos de lentes, diafragma e obturador, uma placa sensível. Para se construir, precisou de uma pessoa, do seu talento, de sua maneira de observar, de pensar e de expressar o que viu de enquadrar, de retocar, de manipular. Para emergir, ela precisou da existência do tempo, do espaço, da luz e da sombra, das cores, das linhas, dos volumes, das formas, do ambiente, em poucas palavras, da longa história de um assunto/motivo icônico que parece não ter fim”.

²²⁸ MALINOSWIKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Ed. Abril, 1976. (p. 35).

Assim, a fotografia funciona e “fornece ao pesquisador o “esquema mental” que lhe serve de apoio e permite estabelecer o roteiro a seguir em seus trabalhos”²²⁹.

De algum modo, a fotografia torna-se um adorno, às vezes sem vida e muito menos sem diálogo nos textos. Mas, deve-se ressaltar que a fotografia ocupa-se em prestar as mais diversas informações sobre o espaço, ou seja, na sua relação com o espaço, o tempo e o homem, na sua mais íntima e explícita forma de atuação social, revela e reforça espacialidades simbólicas.

E, nesta relação, as espacialidades expostas pelas imagens fotográficas exigem o refino do olhar do pesquisador, pois, ao observar o que não é apresentado de maneira explícita no primeiro olhar, foi possível decodificar a sua reprodução por meio de uma mística que envolveu sentimentos de arte com cientificidade; e a fotografia é esta magia conflitante de emoções passadas que interferem ou constroem o presente.

Neste complexo, são evocados os mais variados sentimentos humanos. De tal modo que a imagem fotográfica apresenta-se estática no seu modo físico, mas na sua forma de interpretação ela surge dinâmica e potente na circulação de mensagens que encaminham aos mais variados pensamentos transcendidos ao reticulado do seu espaço físico aprisionado, em muitos casos, ao papel.

A compreensão dessa realidade ocorre pela observação do meio onde se encontram os atores sociais que compõem, neste caso, os Terreiros. Então, a seguinte questão é exposta: Como captar essa realidade que, muitas vezes, em campo apresenta-se como algo fugaz, e não é lhe dado interesse pelo pesquisador, no primeiro instante, mas, por outro lado, pode ser a explicação de inquietudes científicas? Pois, cientificamente, o número esmagador de produtos que evidencia a linguagem escrita está alicerçada na técnica em campo das entrevistas abertas, fechadas ou semiestruturadas, realizadas com um gravador e um questionário em mãos pelo pesquisador, que vai ao encontro de outro mundo em que, segundo Malinowski²³⁰, ele se insere e descobre algo novo a cada momento. Isso também é possível com a fotografia junto à linguagem escrita.

²²⁹ Idem. (p. 29).

²³⁰ Idem. (p. 38): “[...] estudar tudo aquilo que mais intimamente lhe diz respeito, ou seja, o domínio que a vida exerce sobre ele. Cada cultura possui seus próprios valores: as pessoas têm suas próprias ambições, seguem a seus próprios impulsos, desejam diferentes formas de felicidade. Em cada cultura encontramos instituições diferentes, nas quais o homem busca seu próprio interesse vital; costumes diferentes através dos quais ele satisfaz às suas aspirações; diferentes códigos de lei e moralidade que premiam suas virtudes ou punem seus defeitos. Estudar as instituições, costumes e

Kubrusly²³¹ expõe que a palavra é racional e chega a denominá-la de prolixa e dissertativa; e mais, ela pode sujeitar, com certa clareza, uma ideia e conceituar com precisão. E aponta a imagem como uma emoção direta, de natureza onírica, tornando insubstituível em um relance a emoção de um evento.

E com a proposta de conhecer e interagir no ambiente de pesquisa e também de negociar informação com os atores sociais a serem pesquisados, a fotografia tem um papel fundamental. Bourdieu²³², na entrevista cedida a Franz Shultheir, ressalta que a fotografia em campo é uma forma de o pesquisador demonstrar interesse e valorizar os atores sociais que compõem o campo de pesquisa no modo de testemunhar suas vidas.

E mais, com as fotografias de primeira ordem, pode-se “rever à vontade, assim como as gravações, que podemos escutar -, permitem descobrir detalhes que passaram despercebidos à primeira vista e que podemos observar extensamente, a nosso bel-prazer, durante a pesquisa [...]”²³³.

Segundo Samain²³⁴, a fotografia revela e expressa símbolos que estão captados neste conjunto de luzes do modo interno ao presente olhar daquele que a captura. E estes conjuntos luminosos são construídos por quem registra e pelo grupo social que se deixa registrar. Ela, com isso, não se constituiu em algo vazio, mas, principalmente, é fonte do poder que é transferida a quem a capta²³⁵.

Mediante isso, a técnica de pesquisa foi primordial, pois como um conjunto de atitudes e, principalmente, como uma atividade racional e sistemática, o conhecimento é submetido a uma comprovação, e o pesquisador torna-se “um ativo descobridor do significado das ações e relações que ocultam as estruturas sociais”²³⁶.

códigos, ou estudar o comportamento e mentalidade do homem, sem atingir os desejos e sentimentos subjetivos pelos quais ele vive, e sem o intuito de compreender o que é para ele, a essência de sua felicidade, [...] perder a maior recompensa que se possa esperar do estudo do homem”.

²³¹ KUBRUSLY, C. A. **O que é fotografia**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006. (p. 15).

²³² BOURDIEU, P. Argélia na mira. (Entrevista). **ZUM**. Revista de fotografia. Instituto Moreira Sales, abril, 2013. (p. 160-177).

²³³ Idem. (p. 176).

²³⁴ SAMAIN, E. **Como pensam as imagens**. Campinas: Ed. Unicamp, 2012. (p. 22).

²³⁵ Idem. (p. 24): “[...] é viajante. Ela é cigana e misteriosa. De antemão, ela nos inquieta, sobretudo se ela é uma imagem forte, Isto é, uma imagem que, mais do que tentar impor um pensamento que “forma *formata*, põe em forma” (o que se denomina “ideologia”), nos coloca em relação com ela. Uma imagem forte é uma forma que pensa e nos ajuda a pensar”.

²³⁶ CRIZZOTTI, A. **Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1995. (p. 80).

Os registros, através das imagens fotográficas e filmes, significaram fundamental importância, pois permitirão uma visualização sobre as representações dos espaços sagrados para a manifestação da Umbanda na cidade de Rio Grande/RS, ou seja, os fatos e os eventos ritualísticos que funcionam com uma “mágica social da linguagem”²³⁷ em que a pessoa autorizada consegue a ação sobre as demais, na medida em que suas atitudes concentram o capital simbólico acumulado pelo grupo que lhe dá mandato, ou seja, o poder, neste caso, religioso, do Terreiro.

Dentro deste contexto, através do seu rico e encantador universo religioso da Umbanda, que apresenta relação com o misticismo através dos Orixás (deuses), dos espíritos dos Caboclos²³⁸, na representatividade da força e da energia, das Crianças direcionadas a sua pureza e verdade, dos Preto-Velhos²³⁹ com a sua humildade e sabedoria, do Povo do Oriente, com a sua elegância e verdade, e dos Exus²⁴⁰ mensageiros de excelência, Entidades que possuem atitudes humanas e que têm a função de proteção do espaço sagrado, ou sacralizado pelo indivíduo religioso. E neste panteão de Orixás e Entidades, a Umbanda traz consigo uma linguagem cercada de ritos e símbolos²⁴¹, os quais se transformam em espacialidades, apresentando formas de manifestações culturais.

O encontro com uma linguagem geográfica que interprete os símbolos (religiosos), em movimento, não como um texto estático, mas que transcenda do seu

²³⁷ BOURDIEU, P. **A economia das trocas linguísticas**: o que falar quer dizer. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. (p. 59-60).

²³⁸ PINTO, A. Caboclo. In: **Dicionário da Umbanda**. 2 ed. Rio de Janeiro, 1975. (p. 37): “Termo designativo de certos Guias das linhas de Xangô, Ogum e Oxóssi. Também chamado Caboclo de Terreiro. Os Caboclos são espíritos guias das raças ameríndias, os quais não têm nenhum impedimento em baixar nos Terreiros ou Tendas de Umbanda. Os Caboclos são também espíritos adiantados. Embora não tenham a brandura dos Pretos-Velhos, são muito prestativos e sabem agir com eficiência, nunca se negando a beneficiar ou praticar a caridade”.

²³⁹ Idem. (p. 153): “Os Pretos-Velhos são espíritos modestos e humildes que perdoam e desculparam as faltas humanas, estando sempre dispostos à prática da caridade. Não somente dão conselhos preciosos, mas realizam curas e prestam muitos outros benefícios. Preto-Velhos é também a designação dada em Umbanda aos espíritos de elevada hierarquia que, quando incorporados são a verdadeira espiritualização da humildade”.

²⁴⁰ SARACENI, R. Os Exus da Umbanda. In: **Os arquétipos da Umbanda**: as hierarquias espirituais dos Orixás. São Paulo: Madras, 2011. (p. 121): “Exu, na Umbanda, é uma linha de trabalhos espirituais que se assenta e atua à esquerda dos médiuns. Eles precisam ser oferendados nos seus campos de ação, tais como: nas matas, nos rios, nas lagoas, à beira-mar, nos cemitérios, nos caminhos, nas encruzilhadas, nas pedreiras, etc. Os seus nomes simbólicos indicam seus campos de ações e onde devem ser oferendados”.

²⁴¹ BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. (p.10): “Os símbolos são instrumentos por excelência da integração social: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação [...] eles tornam possível o consenso acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração lógica é a condição da integração moral”.

discurso aparente e chegue ao âmago, à essência, ou seja, a uma linguagem imaculada. Nesta configuração, foram apresentados os ingredientes para a preparação deste *ebô*²⁴² que fortalecerá e contribuirá para a concretização de um conhecimento científico original, representado na academia por uma experiência de vida em forma de Tese.

²⁴² PINTO, A. Ebô. In: **Dicionário da Umbanda**. 2 ed. Rio de Janeiro, 1975. (p. 72): “Presente para espíritos de Exu. Despacho. É uma oferta que se coloca nas encruzilhadas ou em qualquer outro local, tanto para o bem como para o mal, variando grandemente seus componentes, conforme seja a determinação da entidade ou pessoa e também de acordo com a sua finalidade”.

CAPÍTULO 3

A UMBANDA, OS TERREIROS E A CIDADE DE RIO GRANDE

Refletir sobre o passado da religião umbandista leva à incidência de uma história existencialista, ou seja, de um encontro devocional preso não só ao caráter institucional, mas ao pertencer do indivíduo praticante como ser capaz na sua forma de relacionar-se com o mundo. E esta forma de relacionamento serve ainda para demonstrar que a religião percorre acepções, o que coloca o tempo corrido, assentado no espaço como “o passado como indisponível; o passado como ainda atuante; a história como soma das coisas transmitidas; a autoridade da tradição²⁴³”. Para compreender como estes elementos alavancados sobre o tempo são dispostos dentro do mundo religioso da Umbanda na forma que constitui a sua historicidade, “em face de verdades antes entrevistas que reconhecidas, antes aclamadas que possuídas²⁴⁴”.

Diante disto, a Geografia e a História caminham juntas nesta etapa da investigação, pois a religião espacializada pela linguagem presente na vivência dos praticantes configura a cultura das comunidades pesquisadas. As narrativas²⁴⁵ de uma das comunidades constituem, em seus relatos, o ponto que também representa a geração que apresenta em seu interior a sua história.

As feições do espaço estão contidas nas atribuições da religiosidade²⁴⁶ e estas são expressivas do ponto de vista relacional, ou seja, da interação do homem praticante religioso como ser social em que o mundo é seu anseio como ser existencial. Porque o espaço geográfico presente pela via da espacialidade e da historicidade tem, como real, o imbricamento do fator objetivo e subjetivo do ser umbandista. Este revela-se pelo discurso, adquirindo assim uma espacialidade e uma historicidade dos fatos existentes, cunhados pelos praticantes nos Terreiros e fora deles em uma determinada escala de tempo. E, neste caso, configura-se em torno de mais de 100 anos, tendo como recorte espacial, o Brasil, em especial, para a constituição da Umbanda, o Estado do Rio de Janeiro, com as cidades de Niterói e Rio de Janeiro, e o Estado do Rio Grande Do Sul com a cidade de Rio Grande.

²⁴³ RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007. (p.388).

²⁴⁴ RICOEUR, P. **História e verdade**. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 1968. (p.227).

²⁴⁵ RICOEUR, P. **Sobre a tradução**. Belo Horizonte: UFMG, 2011. (p.53).

²⁴⁶ SIMMEL, G. **El problema religioso**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005. (p.16).

As ponderações sobre os fatos que constituem a construção da Umbanda no cenário nacional, como instituição social, estabelecida pelas dinâmicas dos Terreiros nas cidades, constituem redes no território religioso brasileiro. Não foram rematados somente pelo impulso que leva os praticantes, somente, à oportunidade espiritual como um todo do ser umbandista, mas que ainda anuncia a ação política e social dos grupos religiosos. Esta atuação está atrelada a uma ação construtiva, contínua no plano das estruturas e das instituições religiosas nos Terreiros.

Com isso, precisou-se alcançar um passado “muito em baixo e no alto as cumplicidades de uma efetividade humana²⁴⁷” dos praticantes com a sua religião. O passado junto ao espaço gravitou espacialidades em torno do edifício de lembranças constituído pelo homem neste espaço geográfico ao introduzir-se aqui por essas lembranças passíveis das mais “solenes emoções da existência²⁴⁸”.

Embora a origem do fator religioso envolva círculos conexos como espirais em que o passado se interliga com as questões do presente, o elemento da expressão do homem no mundo devocional realiza-se em um período cíclico, despontado por marcos da historicidade que o colocam na conformidade de manifestações demarcadas no tempo e no espaço.

Deste modo, o espaço no universo mítico está associado à origem dos elementos fundantes da vida do praticante umbandista, sendo a fonte das relações e associações filiais interligadas aos seus elementos religiosos. Assim, o espaço funde e torna-se um marco existente das manifestações do homem dialogando com a suas atribuições culturais. E o espaço ainda se configura em um fator elaborado de devoção e significado que configuram uma “relação existencial que inspira uma quantidade de ritos e atitudes mentais²⁴⁹”.

Neste sentido, a investigação é pautada no existencialismo de uma religião, pois se ela é presente, ela é histórica. Pois o praticante, com ela, tem uma relação de habitação e espacialidade em seu mundo através da sua cosmologia, mitologia, a história dos Orixás e das Entidades religiosas e do homem enquanto ser religioso²⁵⁰ que faz movimentar os círculos conexos da Umbanda. O que compõe uma história calcada na significância dos sentidos da vida do praticante como capacidade de fundação e vivência religiosa.

²⁴⁷ RICOEUR, P. **História e verdade**. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 1968. (p.227).

²⁴⁸ Idem. (p.229).

²⁴⁹ Idem. (p.49).

²⁵⁰ SIMMEL, G. **El problema religioso**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005. (p.21).

Simmel evidencia esta vivência religiosa alicerçada na imagem do espaço que se encontra na consciência do praticante religioso, o que permite evidenciar que o exterior a esta consciência tem *“un mundo espacial [...] ese ser y ese valor, una realidad, que ya comprende en si todo lo supracósmico, la profundidad, el carácter absoluto y sagrado que parece perdido en los objetos religiosos”*²⁵¹.

Deste modo, as relações que, ao longo de pouco mais de 100 anos, deram o contorno da Umbanda, são formas que envolveram e envolvem o homem também dentro da relação das espacialidades geográficas, pois seus entremeios envolvem planos culturais constituintes de um país de extensões continentais, por isso, de sentidos regionais fortes tanto no plano religioso como institucional, promovendo assim, a singularidade dentro dos espaços que celebram a Umbanda e o *“religioso no vive nunca en el vacío, porque tiene la plenitud dentro de sí mismo”*²⁵².

Quanto a isso, a manifestação religiosa presente no ser umbandista e no mundo, ou seja, mostra-se através do seu representar pelos meandros da religiosidade e da sua subjetividade que compõem uma interpretação dos fatos sagrados que configuram uma imagem da religião. Com isso, o entendimento religioso no espaço e no tempo configura-se em uma existência concreta de fatos pontuais da Umbanda.

Neste contexto, a espacialidade presente no discurso dos praticantes compõe uma Geografia e com isso uma ciência presente no vivente falante em curso de uma existencialidade e ainda de uma instituição. Esta última desponta para que a vida se humanize.

O vir ao mundo religioso, neste sentido, é o destacar do espaço, porém sem “romper jamais, inteiramente, com o cordão umbilical pelo qual a terra nutre o homem”²⁵³. E esta relação de existência conduz o homem aos ritos de atitude mental sobre o espaço que torna o sagrado presente. E como tal, ele se apresenta ao homem como fluido, difuso e aberto, mas que sobre a ação da religiosidade se alarga e se alterna, através da interpretação dos seus mitos fundadores, e de seus arquétipos representados nos elementos espaciais, originando os Templos naturais

²⁵¹ Idem. (p. 18-19). Tradução do autor: “um mundo especial [...] que o ser é o valor, uma realidade que já se inclui todo o supra cósmico, profundidade, caráter absoluto e sagrado que parece perdido em objetos religiosos”.

²⁵² Idem. (p.25). Tradução do autor: “o religioso nunca vive em um vácuo, porque tem a plenitude dentro de si”.

²⁵³ DARDEL, E. **O homem e a terra:** natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2011. (p.48).

da religião. Aonde a saga de uma Entidade religiosa é rememorada e o espaço torna-se o seu poder de atuação espacial, em um “mundo em que o visível é apenas o dom revogável de um poder invisível²⁵⁴”. E a atuação do homem são modos de existência reelaborada em conjunto de fatos religiosos que demonstram o espaço como cenário(s) de uma interpretação mítica do qual as espacialidades constituídas são elementos de um “espaço mítico, é seu próprio ser, sua alma, que o homem encontra-se frente a si mesmo²⁵⁵” no mundo, por meio da Umbanda.

Ou, ainda, como ressalta Ricoeur²⁵⁶, considerando-se a sua interpretação para o mundo polissêmico atribuído às palavras, mas que aqui invoca o mesmo sentido para a compreensão espacial e temporal da Umbanda. O sentido da interpretação da Umbanda é cada vez mais delimitado pelo espaço e pelo tempo, os quais constituem-se essencialmente em exaltar a parte do sentido da religião que convém à existência humana.

É como este ocorre para a unidade de sentido retirado e oferecido à interpretação. Assim, o contexto dos fatos, de certo modo, decide sobre o sentido assumido pela Umbanda para o ser praticante, numa tal circunstância de discurso em que o “jogo da questão e da resposta que as coisas se tornam mais precisas ou se embaralham [...] não são sempre públicas, mas próprias ao meio²⁵⁷”.

Considera-se também que a visão de mundo religioso, com a falta de descrições completas, só se tem pontos de vista, ou seja, visões parciais de mundo. As explicações nunca acabam. Com isso, os discursos alavancados por meio da Umbanda são como encadeamento de frases que, por meio da espacialidade religiosa, indicam texturas que alimentam e compõem a “alocução em sequência mais ou menos longa que entram²⁵⁸” no mundo da religião.

Conforme ainda sobre interpretação de Ricoeur²⁵⁹ para o contexto da existência como identificação do ser praticante para o mundo religioso, este atua como a conexão de uma narrativa que leva à interpretação dos fatos do mundo, no qual a religião permeia seus atos, e ainda esta atrela a vinculação entre o agora

²⁵⁴ Idem. (p.53).

²⁵⁵ Idem. (p.65).

²⁵⁶ RICOEUR, P. **Sobre a tradução**. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

²⁵⁷ Idem. (p.52).

²⁵⁸ Idem. (p.53).

²⁵⁹ RICOEUR, P. Indivíduo e identidade pessoal. In: VEYNE, P; *Et al.* **Indivíduo e poder**. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 65-85.

vivido e o “instante qualquer, a datação é um fato de inscrição, a saber, a inscrição do tempo vivido no tempo do mundo²⁶⁰”.

Com isto, a localização dos Terreiros constitui ainda a inscrição neste mundo de símbolos e interpretações. Assim, estes fatores constituem a fixação de identificação dos grupos religiosos e consecutivamente dos praticantes umbandistas com a cidade no contexto de um território regido pelo discurso, constituindo as espacialidades religiosas. De modo que o presente e os fatos de um passado compõem a sua confissão devocional.

O ato da interpretação deste passado é, portanto, o refletir sobre os motivos que levaram à caracterização das espacialidades umbandistas na cidade de Rio Grande, mas não como uma sequência de fatos datados isolados. E sim como pontos interligados que unem do particular ao coletivo da memória dos acontecimentos. Porquanto, o exercício destes acontecimentos ser uma construção social e assim apresentam-se vinculados a um encadeamento histórico sociocultural interpretado.

Neste sentido, a complexidade que o processo de interpretação dos acontecimentos sociais que envolvem a Umbanda desde o particular, presente no ser praticante, ao coletivo, representado pela comunidade dos Terreiros, passou por determinações sociais, exteriores a esta sociedade ao longo dos anos, cuja especificidade também auxiliou no processo de mudança deste mundo religioso. Sendo que este complexo delineado pelo tempo e pelo espaço é único, “é sempre um meio *societal* que existem obrigações²⁶¹”, uma produção não só das comunidades umbandistas, mas da sociedade rio-grandina em geral pelos fatores cíclicos que as contemplam na sua historicidade.

E diante desta historicidade no mundo da Umbanda, Rohde²⁶² enfatiza que, na Umbanda, essa conexão interpretativa é dominadora, porque há uma intenção generalizada em se abordar a História, do processo de constituição da religião quanto um todo a partir das referências que se tem em relação à ascendência de uma de suas partes características. É como o movimento específico que, ao ser analisado como fundador acaba por condicionar as explicações “feitas sobre a

²⁶⁰ Idem. (p.77).

²⁶¹ Idem. (p.84).

²⁶² ROHDE, B. F. Umbanda, uma religião que nunca nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. **REVER**. mar. 2009. pp. 77-96.

religião por adeptos e estudiosos e o modo de vivenciar o universo das práticas e crenças umbandistas²⁶³.

O mesmo autor também expõe que, no meio intelectual e acadêmico, a Umbanda é referida como o resultado de um resumo transformador, ou seja, algo original que se constitui diferente de todas as vertentes, as quais contribuíram com exterioridades culturais para sua formação. Assim, as feições literárias, como foi abordado no primeiro capítulo, expressam a sua historicidade arraigada ao ecletismo religioso, efetuando uma relação entre os negros e a nova classe que se constituía na sociedade brasileira do final do século XIX.

Este ponto é retomado na interpretação sobre marco inicial do nascimento da Umbanda²⁶⁴, como relatam os estudos sobre esta religião (Ortiz²⁶⁵, Birman²⁶⁶, Silva²⁶⁷, Oliveira²⁶⁸, Trindade²⁶⁹, Victoriano²⁷⁰, Oro²⁷¹, dentre outros). Estas pesquisas comungam da opinião do que foram as transformações no Brasil entre o final do século XIX e início do século XX. As mesmas proporcionaram, principalmente nos Estados do Rio de Janeiro e do Rio Grande do Sul, inicialmente nas camadas mais pobres da população e depois alcançando a classe média, uma relação entre os elementos rituais dos cultos ecléticos congregados a respeito do termo Macumba²⁷².

²⁶³ Idem. (p.78).

²⁶⁴ Idem. (p.79): “[...] diz respeito ao período compreendido entre o final do século XIX e o início do século XX. É neste intervalo de tempo que ocorrem mudanças importantes como a Abolição da Escravatura, a Proclamação da República e o início do processo de relativa integração dos negros a uma sociedade urbana e de classe nascente”.

²⁶⁵ ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

²⁶⁶ BIRMAN, P. **O que é Umbanda**. São Paulo: Abril Cultural/ Brasiliense, 1985.

²⁶⁷ SILVA, V. G. da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

²⁶⁸ OLIVEIRA, J. H. M. de. **Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira**. Limeira, SP: Editora do Conhecimento, 2008.

²⁶⁹ TRINDADE, D. F. **A construção Histórica da Literatura Umbandista**. Limeira, SP: Editora do Conhecimento, 2010.

²⁷⁰ VICTORIANO, B. A. D. **O prestígio na Umbanda: dramatização de poder**. São Paulo: Annablume, 2005.

²⁷¹ ORO, A. P.(Org.). **Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Ed. Universidade/URGS, 1994.

²⁷² PINTO, A. **Dicionário da Umbanda**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1975. (p.119-120): “Significa Candomblé. Sessão de terreiro. A Macumba nada mais representa do que uma cópia fiel do que se praticava antigamente com respeito ao culto pagão das Divindades, por eles cultuadas no seu ponto de origem e que, embora se assemelhando em tudo a uma forma do Espiritismo, se personaliza de um modo todo especial o qual, por meio de gestos, cantos e danças, acompanhados de farto vibrante material sonoro, entremeados de rodopios com fundo cabalísticos, numa coreografia essencialmente policrônica e folclórica, são dançados e riscados os seus rituais, ao som dos *Atabaques, Macumbas, agogôs, Tambores, Rumpis, Agês, Adejás Xaque-xaques*, etc. Na Macumba, o chefe do terreiro é o PAI DE SANTO que, como tal, possui todas as características de mandante. Ele ordena todas as celebrações dos cantos, mandando executar as *macumbas*, curimbas ou

Inicialmente, no século XIX, era ritualmente muito próxima da estrutura praticada pelos bantos “no qual invocavam os espíritos dos antepassados tribais²⁷³”.

Os Orixás nagôs ainda não haviam adquirido o papel mais respeitável no culto mais importante, os quais só foram colocados a partir da importância do Candomblé no cenário nacional. Tudo isso junto ao espiritismo kardecista, estes autores apontam ser desta composição fundamental a composição da Umbanda.

Ortiz ainda salienta que,

[...] para o candomblé a África conota a ideia de terra-Mãe, significando o retorno nostálgico a um passado negro. Sob este ponto de vista a Umbanda difere radicalmente dos cultos afro-brasileiros; ela tem consciência de sua brasilidade, ela *se quer* brasileira. A Umbanda aparece desta forma como uma religião nacional que se opõe às religiões de importação: protestantismo, catolicismo e kardecismo. Não nos encontramos mais na presença de um sincretismo afro-brasileiro, mas diante de uma síntese brasileira, de uma religião endógena²⁷⁴.

O mesmo autor, ainda aponta a Umbanda como religião endógena devido ao seu fator sociocultural atribuído a feições de pouca externalidade, permanecendo difundida entre as comunidades dos Terreiros na época. E este processo teve como desenvolvimento para a sua externalização e aceitação social, com o incremento de registrar os Terreiros, estes quando ainda não havia entre eles qualquer laço de organização, no período que compreendeu o século XIX e início do século XX.

Ortiz também chama a atenção para análise da religião umbandista mediante os elementos históricos sob dois movimentos seculares de complemento, que são a “racionalização da empresa sagrada umbandista, e a racionalização das crenças e práticas religiosas²⁷⁵”. Pois a Umbanda, neste contexto inicial, era vista como um elemento novo que emergia no cenário nacional de devoção. No processo da sua ascensão tinha que haver explicações vinculadas ao universo umbandista, mas com a apropriação de elementos dominantes da sociedade na época.

cangiras, durante as quais são atendidos todos os filhos de fé. Para dar ajuda aos Pais de Santo ou Mães de Santo, instruem-se os Ogãs e os Cambonos, quando fazem parte do setor masculino, e Mães-Pequenas, Jabonans e Sambas, no setor feminino. Fazendo parte do terreiro, vêm, a seguir, os Filhos ou Filhas de Santo, que são os médiuns já desenvolvidos ou ainda em desenvolvimento, que cedem seus corpos à manifestação dos Orixás. Como parte do ritual, existem pontos cantados e riscados, os quais são puxados ao som dos instrumentos que fazem parte da orquestra”.

²⁷³ OLIVEIRA, J. H. M. de. **Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira**. Limeira, SP: Editora do Conhecimento, 2008.

²⁷⁴ ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1999. (p.16-17).

²⁷⁵ Idem. (p.212).

Fator corroborado através da reflexão de Oliveira, nas seguintes palavras:

[...] o discurso umbandista deveria: comprovar que a Umbanda era herdeira de uma tradição religiosa milenar, demonstrar a existência de uma doutrina filosófica que norteasse a conduta ética e moral dos adeptos; e buscar amparo na ciência para justificar (domesticar) as práticas mágico-litúrgicas. [...] o trabalho de sistematização acabou por se estender para além da esfera discursiva e motivou a construção de uma religião nacional a partir do movimento de unificação das práticas religiosas como num processo industrial, a padronização dos ritos e a codificação das normas que regem o universo umbandista tornaram-se então imprescindíveis para o gerenciamento do sagrado²⁷⁶.

Diante deste contexto social, a Umbanda, religião que neste período despontava espontaneamente, ligada somente ao contexto da crença por seus adeptos, passa a ser conduzida pelo “ideal da unificação: uma religião brasileira. O umbandista José Álvares Pessoa²⁷⁷ alega que a Umbanda seria uma religião genuinamente brasileira, porque reúne as contribuições das três raças que formam o povo brasileiro²⁷⁸”.

A religião umbandista, que buscava ser vista como nacional, proporciona, por meio do seu plano mítico devocional, a conexão de todas as camadas sociais em seu panteão de devoção, especialmente as marginalizadas. Este processo de nacionalismo exercido por meio de um novo contexto, o qual apresentava os valores da religiosidade dominante representados na imagem dos católicos e dos kardecistas que se configuravam para a fissura aos elementos populares afro-brasileiros, tudo isso em nome da mediação, que no seu plano cosmo-religioso, a Umbanda representa a convivência harmoniosa das três raças brasileiras.

Na verdade, conclui-se que o processo de institucionalização das atividades religiosas umbandistas como fator de externalização dela no contexto nacional, aproximou as autoridades públicas da época para o processo de regulamentação da religião. E ela também assumia a condição de órgão centralizador e burocrático por

²⁷⁶ OLIVEIRA, J. H. M. de. **Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira**. Limeira, SP: Editora do Conhecimento, 2008. (p.104).

²⁷⁷ Refere-se ao ativista umbandista, responsável pelo processo da legalização da prática da Umbanda no Brasil. Esta que teve sua legalidade aprovada em 1945 pelo Congresso Nacional, através das suas atuações frente às autoridades. E como umbandista também foi Dirigente Espiritual da Tenda Espírita São Jerônimo, um dos sete Terreiros de Umbanda constituído por Zélio Fernandino de Moraes na concepção do guia Caboclo das Sete Encruzilhadas.

²⁷⁸ Ibid. Idem.

meio das Federações²⁷⁹ aos Terreiros filiados conforme será apresentado no decorrer do capítulo.

As reflexões sobre o conjuntura social no processo de afloramento da religião umbandista no cenário nacional faz também referência à questão da prática coletiva nos Terreiros, não como ponto basal para a constituição do discurso religioso aparente. Este socializável, mas com argumentos no seu contexto institucional que vão além dos limites de um discurso aparente da Umbanda vista nos Terreiros.

De fato, a institucionalização procurou constituir uma verbalização com os poderes (público e policial) da época acerca do reconhecimento e principalmente de assentar a religião no cenário nacional. E através de uma textualidade²⁸⁰ relacionada ao meio urbano, foi deixada de lado a oralidade como fator principal dentro da Umbanda.

3.1 O MITO FUNDANTE DA UMBANDA

A Umbanda, no seu contexto histórico, apresenta o seu surgimento muito debatido por diversos estudos dentro da sua teologia, mas que vão ao encontro da imagem concebida na memória coletiva umbandista se aproximar do mito de origem²⁸¹, no seu universo religioso, na representação de Zélio Fernandino de Moraes. E tem em seu mundo religioso o imbricamento, proveniente de diversas matrizes religiosas, constituindo como resultado social a miscigenação brasileira. E a

²⁷⁹ Idem. (p.129): “[...] recomendava aos templos filiados que todos os médiuns se apresentassem para as sessões vestindo roupas brancas. Permitia o uso de defumadores e o uso ritual de charutos e cachimbos, bem como a invocação dos guias (espíritos) por meio de pontos cantados (hinos). Estabelecia ao Guia Chefe do Terreiro seria responsável pela condução dos trabalhos mediúnicos e pelo que vier a ocorrer durante a sessão, sendo o primeiro a “baixar” e o último a “subir”. Quanto ao ritual de Umbanda, determinava que: abertura da sessão com a elevação de uma prece, proferida pelo presidente do templo, e declarando abertos os trabalhos em nome de Jesus e do mentor espiritual da casa; leitura de um trecho do Evangelho, seguida de comentário doutrinação da assistência; invocação dos guias trabalhadores da casa para atendimento aos presentes; o atendimento deverá constituir de passes magnéticos, irradiações fluídicas para os necessitados, correntes de desobsessão e doutrinação de obsessores; encerramento dos trabalhos com uma prece final”.

²⁸⁰ TRINDADE, D. F. **A Construção Histórica da Literatura Umbandista**. Limeira, SP: Editora do Conhecimento: 2010. (p.23): “[...] a obra *As religiões do Rio*, de João do Rio indicam que o vocábulo “umbanda” em livros e jornais. Também é desconhecido até 1925 o registro gráfico do termo. Daí a importância do livro de Leal de Souza. O inquérito foi realizado pelo jornalista e por colaboradores através de inúmeras visitas a centros espíritas cariocas e a alguns terreiros de umbanda, geralmente registrados como tenda espírita ou centro espírita. Essas visitas eram relatadas como artigos no jornal *A noite*”.

²⁸¹ RIVAS, M. E. G. B. M. **O mito de origem: uma revisão do *ethos* umbandista no discurso histórico**. São Paulo: FTU, 2008. 131p. Monografia (Graduação em Teologia), Faculdade de Teologia Umbandista, 2008.

memória umbandista, pois “ela é um produto de uma história social, não da ritualização da tradição²⁸²”.

Neste contexto, a Umbanda que, por meio do hibridismo religioso, no Período Imperial, se constitui. Os escravos nas senzalas e a imposição da religião dominante, a Católica, junto a este fato social triste da formação do país por meio do processo escravocrata, os homens escravizados criaram métodos para não deixarem as suas raízes, concebidas também na devoção como identidade, terminar.

E no início do século XX foi somado ao ecletismo religioso e ainda ao Espiritismo permeado pela doutrina kardecista, contíguos aos elementos de uma brasilidade constituída na imagem dos povos nativos, os Caboclos, e a dos negros, por meio dos Preto-Velhos. A Umbanda, “religião de origem brasileira²⁸³”, atrelava ainda traços em seu nome de religiões, as quais eram presentes no cenário religioso popular²⁸⁴ brasileiro, a exemplo da Cabula²⁸⁵, do Candomblé (Nação no Rio Grande do Sul), do Batuque e do Catolicismo Popular.

A Umbanda, nos seus primeiros anos, apresentava o fator ligado ao movimento de urbanização das cidades. Este processo também influenciou de modo considerado o seu espraio religioso, na adoração social, da nova religião, pois as populações localizadas às margens das periferias nas cidades procuravam soluções oriundas deste processo e instalavam-se próximos dos Bairros mais urbanizados. Os seus praticantes enfrentaram uma dicotomia social anunciada em categorias socioeconômicas no país, ou seja, as disputas espaciais nas cidades entre a classe dominante e o proletariado de um Brasil já de circunscrições urbanas, mas que apresentava uma rejeição social para a Umbanda.

A rejeição foi originada de resquícios de um pensamento positivista, presente ainda no primeiro quartel do século XX, quando se constituiu e se assentou espacialmente no território nacional a Umbanda. A dicotomia social apresentava-se

²⁸² ORTIZ, R. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985. (p.135).

²⁸³ Idem. Ibidem.

²⁸⁴ Idem. (p.142): “Os movimentos populares não coincidem com as expressões populares. Na realidade eles agem como filtro, privilegiando alguns aspectos da cultura, mas esquecendo de outros. A cultura enquanto fenômeno da linguagem é passível de interpretação, mas em última instância são os interesses que definem os grupos sociais que decidem sobre o sentido da reelaboração simbólica [...]”.

²⁸⁵ SILVA, V. G. da. **Candomblé e Umbanda caminhos da devoção brasileira**. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005. (p.106): “Por exemplo, o chefe do culto era chamado de embanda – possível origem do nome da religião que se formou pela ação desses líderes ou se confundiu com suas práticas”.

neste período com ênfase, pois a Umbanda era vinculada à base social com os elementos afro-brasileiros e principalmente da elite social, postulada numa doutrina espiritual de vínculo europeu, o kardecismo, que não teve, no seu lugar de origem, a França, a mesma expressão tão marcante como no outro lado do Atlântico, em terras brasileiras. Esta doutrina religiosa era cultuada pela elite e pela classe média, estrato social brasileiro que buscava se aproximar de aspectos ligados à cultura europeia.

Mas como salienta o senhor Silvio Reis, Dirigente Espiritual, sobre a identidade na Umbanda, no seguinte relato:

A Umbanda tem um ritual todo próprio. É específica, a Umbanda é a religião mais brasileira que se tem e a mais democrática. Se tu fores olhar num Congá de Umbanda, tu vês imagens de nativos, tu vês imagens de Preto-Velhos, tu vês imagens de Ciganos, tu vês imagens de orientais, ela é aberta. Então dizem: a tua religião é uma bagunça. Não é uma bagunça. E têm os Cangaceiros, os Boiadeiros e Marinheiros. Então se a Umbanda foi uma dissidência do kardecismo, porque o kardecismo admitia só espíritos “evoluídos com luz”, cultos e intelectuais, não dava espaço para os Caboclos entre outros que chamavam de baixos espíritos. Então essa dissidência, que surgiu a Umbanda. Então além do aspecto doutrinário, que nós admitimos a reencarnação, nós admitimos o contato com espírito. A Umbanda veio e pegou todos os rituais de Caboclos e Preto-Velhos africanos todos, então ela é uma religião²⁸⁶.

O kardecismo, cultuado também por fazer a caridade, não aceitava a manifestação de espíritos considerados não evoluídos, ou seja, associava a manifestação espiritual somente a espíritos de pessoas que haviam sido grandes vultos em vida, pertencentes à escala social como médicos, advogados, entre outros elementos que tivessem relação ao universo erudito da época.

Porém, no primeiro quartel, a Umbanda era muito vinculada a expressões do kardecismo²⁸⁷ e do cristianismo, pois se caracterizou:

[...] como uma forma religiosa intermediária entre os cultos populares já existentes. Por um lado, preservou a concepção Kardecista do carma, da evolução espiritual e da comunicação com os espíritos e por outro, mostrou-se aberta às formas populares de cultos africanos²⁸⁸.

²⁸⁶ Conforme trecho transcrito da entrevista com REIS, S. C. T. **Umbanda na Cidade de Rio Grande**. Rio Grande, 10 jul. 2013. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

²⁸⁷ SILVA, V. G. da. **Candomblé e Umbanda caminhos da devoção brasileira**. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005. (p.110): “[...] o kardecismo, sendo praticado por um estrato social mais elevado da população, autodenominando-se uma religião cristã, legitimando a posse dos espíritos e apresentando um discurso nacional frente os fenômenos mágicos serviram como mediador para a constituição da umbanda, que sob sua influência, se desenvolveu como religião organizada”.

²⁸⁸ Idem. (p.112).

Diante desta relação social, seus representantes passam a constituírem-na como instituições de associações civis formais com regimento, estatutos e mensalidade para os seus sócios com o objetivo de manutenção destas instituições. Assim, o Terreiro passa a ser Centro Espírita, com estatuto que “estabelecia os cargos (como presidente, secretário e tesoureiro) ²⁸⁹”.

E os Terreiros também ganharam a denominação, junto ao seu nome, de espiritualistas, conforme aponta o senhor Silvio Reis, “porque está aberto a todo e a qualquer manifestação espiritual²⁹⁰”. O que retrata uma abertura e ainda o desprendimento a outros tipos de cultos espirituais, alicerçando a sua identidade religiosa. Elemento que ainda tinha a função social da época de atribuir uma separação entre o que era a macumba e o que se firmou no cenário nacional como Umbanda.

No Brasil, o processo de vanguarda cultural-artístico era forte nas primeiras décadas do século XX, o que é apontado como contribuinte desta abertura religiosa. As elites sociais buscavam resgatar os elementos que constituíssem uma identidade como nação brasileira, e a aceitação da Umbanda, com elementos de uma brasilidade oriunda das classes mais populares, passa a ser positiva. Elementos como os da religiosidade africana são cultuados e representados pela linha²⁹¹ Preto-Velhos, e as populações nativas vinculadas à linha de Caboclos associadas, são vinculados às divindades naturais, os Orixás vinculados aos santos católicos.

Entretanto, este resgate de caráter nacional, de unir os povos que deram origem ao Brasil, foi feito com restrições dentro da Umbanda, que muitos estudiosos sobre cultura brasileira, a exemplo de Ortiz²⁹², classificaram, principalmente, como o embranquecimento das religiões de matriz africana. Porque era proibida a utilização de atabaques, bebidas alcoólicas, entre outros, sacrifícios de animais, fato que

²⁸⁹ Idem. (p.115).

²⁹⁰ Conforme trecho transcrito da entrevista com REIS, S. C. T. **Umbanda na Cidade de Rio Grande**. Rio Grande, 10 jul. 2013. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

²⁹¹ Referente à “faixa de vibração” que em alguns cultos afro agrupa as divindades e as identificam por meio de cânticos, doutrinas ou rituais próprios.

²⁹² ORTIZ, R. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985. Este autor salienta que a ideologia da mestiçagem reelaborada difundiu-se socialmente e torna comum a mudança nos rituais celebrados nas relações do cotidiano ou de grandes eventos a exemplo da religiosidade.

descaracteriza estas religiões, pois eram considerados pelos puristas²⁹³ da época como elementos fetichistas, por isso não eram utilizados.

E, por outro lado, o empretecimento, pois o estrato social brasileiro branco vai ao encontro da devoção africana. Seria a aproximação do indivíduo da classe média, católico ou kardecista, insatisfeita com a sua forma de devoção, começa a frequentar os cultos de origem africana.

A Umbanda, como símbolo de manifestação religiosa, passa a apresentar uma forma conflitante no seu cerne religioso, expresso na seguinte afirmação: “Ao mesmo tempo em que a umbanda acata valores sociais dominantes em que determinados grupos sociais são vistos como “inferiores” e “primitivos”, ela retira desse estigma a sua força²⁹⁴”.

Com esta afirmação, compreende-se que a Umbanda se expande pelas diversas camadas da sociedade urbana brasileira. Esta coloca como passagem de uma vertente elitizada para uma popular como ponto maior na devoção, ou uma inversão de classes sociais em que o expropriado do mundo material e o elemento central de devoção do plano espiritual, conforme afirma:

Um Brasil onde as mazelas de nosso passado e presente pudessem ser dirimidas ou recompensadas através da confraternização numa ordem mítica, na qual índios, negros, pobres, prostitutas e malandros pudessem retonar como espíritos, seja como heróis que souberam superar as privações e expressões que sofreram em vida, seja, como categorias que ao menos pela evolução espiritual, mantêm viva a esperança de ocupar espaços de prestígio que a ordem social sempre lhes negou²⁹⁵.

A estratificação social é deixada de lado no plano material e os elementos de uma manifestação religiosa, que se constituiu no início do século XX no Rio de Janeiro, com o jovem pertencente à classe média da cidade de Niterói, Zélio de Moraes, dá forma a uma das mais democráticas das religiões no Brasil. E teve sua formação conforme o relato:

²⁹³ Referente à denominação popular atribuída às pessoas com comportamento extremamente conservador na sociedade brasileira do início do século XX.

²⁹⁴ BIRMAN, P. **O que é a Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985. (p.47).

²⁹⁵ SILVA, V. G. da. **Candomblé e Umbanda caminhos da devoção brasileira**. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005. (p. 133).

A Umbanda universal no Brasil ela começa no ano de 1908 no dia 15 de novembro pelo nosso irmão Zélio Fernandino de Moraes. Que há alguns anos vivia acamado porque teve uma paralisia. Isto constatado pelos médicos, alguns da sua família. Os padres que eram seus tios resolveram fazer um trabalho de exorcista e não conseguiram. No dia 14 de novembro o irmão Zélio teve um sonho com um índio que pronunciou que ele estaria curado [...] os familiares levaram ele em um centro espírita kardecista na cidade de Niterói no estado do Rio de Janeiro. Na mesa de Kardec só presidente poderia se levantar, quando o Caboclo das Sete Encruzilhadas se manifestou em Zélio e ele se levantou declamando que a partir daquele dia ninguém teria os caminhos fechados. A sua presença era para constituir a paz e fraternidade para as pessoas do plano material²⁹⁶.

Assim, no dia 16 de novembro do ano de 1908, Zélio Fernandino de Moraes fundou, em Niterói-RJ, a Tenda Espírita de Nossa Senhora da Piedade. Esta Tenda de Umbanda, anos mais tarde, foi transferida e registrada na cidade do Rio de Janeiro. A FOTO 10 apresenta a fechada do prédio da primeira Casa de Umbanda e o documento de registro da mesma, FOTO 11, p.138, com sede à Rua Theophilo Ottoni, 90, “composta de pessoas de ambos os sexos, que professam a doutrina espírita²⁹⁷”.

FOTO 10 - TENDA ESPÍRITA DE NOSSA SENHORA DA PIEDADE.



FONTE: <http://www.paijoaquim.com.br/regimento-tensp/>

²⁹⁶ VEIGA, G. C. A. **A história da Umbanda**. Rio Grande, 28 abr. 2013. Entrevista concedida a Rogério Amaral Pereira.

²⁹⁷ Conforme trecho extraído do Capítulo 1- Da organização e seus fins, na página 1 do Estatuto da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade do ano de 1940.

E com o movimento umbandista centrado no Estado do Rio de Janeiro, no período que compreendeu os anos de 1908 a 1939, Zélio Fernandino de Moraes²⁹⁸ instituiu, de forma direta, outras Casas de Umbanda, todas no referido Estado. Em duas delas com a participação de pesquisadores da nova devoção, a exemplo de Leal de Sousa e João Aguiar, o quadro abaixo apresenta:

QUADRO 5 – CASAS DE UMBANDA CONSTITUÍDAS POR ZÉLIO FERNANDINO DE MORAIS.

Casa de Umbanda	Cidade	Ano	Dirigente
Tenda Espírita Nossa Sra. da Conceição	Rio de Janeiro	18/01/1918	Leal de Sousa
Tenda Espírita São Pedro	Rio de Janeiro	05/03/1925	José Meireles
Tenda Espírita Nossa Sra. da Guia	Rio de Janeiro	08/09/1927	Durval de Sousa
Tenda Espírita Santa Bárbara	Rio de Janeiro	27/06/1933	João Aguiar
Tenda Espírita São Jerônimo	Rio de Janeiro	09/01/1935	José Álvares
Tenda Espírita São Jorge	Rio de Janeiro	15/02/1935	João Severino
Tenda Espírita Oxalá	Rio de Janeiro	11/11/1939	Paulo Lavois

FONTE: UMBANDAEAD, 2014, ORGANIZADO POR PEREIRA, R. A., 2014.

Neste levantamento de dados, que foi exercido e representado no quadro acima, conseguiu-se assim dizer, identificar os Terreiros de Umbanda constituídos pelo guia de Zélio Ferdinando de Moraes, o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Estes

²⁹⁸ RIBEIRO, L.; LUCY, C. A Umbanda existe há 64 anos. **Revista Gira da Umbanda**. Ano1. n.1, 1972. (S/n): “Zélio de Moraes nasceu no dia 10 de abril de 1891 e desencarnou no dia 3 de setembro de 1975, trabalhando mediunicamente de forma ininterrupta por 66 anos, prestando a caridade espiritual e, muitas vezes, material também, seguindo à risca o lema do Caboclo das Sete Encruzilhadas: ‘Umbanda é a manifestação do espírito para a caridade’”.

Terreiros compreenderam a fase inicial da Umbanda, principalmente na Cidade do Rio de Janeiro e no Brasil, da forma como é vista até os dias atuais a Umbanda.

A denominação Umbanda não era utilizada nos documentos oficiais. Porém a partir da década de 1940²⁹⁹ os Terreiros de Umbanda têm seu registro nos Cartórios de Registros de Títulos e Documentos³⁰⁰. Esses Terreiros eram registrados como Centros Espíritas ou Tendas; mas é a partir do ano de 1941, quando houve o Primeiro Congresso Nacional Espírita Umbanda, que as Casas se registram sem as nomenclaturas citadas, as quais travestiam os Terreiros de Umbanda³⁰¹ na sua denominação, mascarando socialmente a sua confissão religiosa. Assim, compuseram um período caracterizado como de legitimação da identidade umbandista no cenário nacional.

No processo que constitui a legitimação da Umbanda como religião, que compreendeu o período de 1920 a 1940; no entanto, uma devoção no seu caráter social não isolava outros fatores externos à Umbanda, advindos, por exemplo, do contexto político. Pois durante o governo Vargas, vários modos de coibir as manifestações religiosas de matriz africana foram realizados. Com arguições de charlatanismo e principalmente de conspirarem manifestações de cunho comunista.

Silva³⁰² explica no seguinte trecho:

Com o golpe de estado dado por Getúlio Vargas em 1937, os estados foram governados por interventores que, temerosos com as ações de movimentos antiditadura, ou do Partido Comunista, aumentaram o controle social e político sobre as camadas populares e as elites liberais, que se identificavam com os seus anseios. Muitos estudiosos, considerados inimigos políticos, foram presos nesse período, como Gilberto Freire. O baiano etnólogo e folclorista Edison Carneiro, [...] perseguido pela polícia política do Estado Novo, teve de refugiar-se no terreiro [...]³⁰³.

²⁹⁹ OLIVEIRA, J. H. M. de. **Das “macumbas” à Umbanda: a construção de uma religião brasileira (1908-1941)**. Rio de Janeiro: Centro Universitário Moacyr Sreder Bastos. 57p. Monografia (Graduação em História), 2003. (p.47): “[...] a década de 1940 foi marcada por grande atividade organizacional por parte dos umbandistas, criando uma rede de federações por todo o país, como em São Paulo, Rio Grande do Sul, Minas Gerais e Pernambuco. Os objetivos destas federações eram os de fornecer assistência jurídica aos associados filiados contra a perseguição policial, patrocinar cerimônias religiosas coletivas, organizar eventos de divulgação da religião e, na medida do possível, impor alguma regulamentação sobre as práticas rituais e doutrinárias através da administração de cursos e da fiscalização das atividades dos Terreiros filiados”.

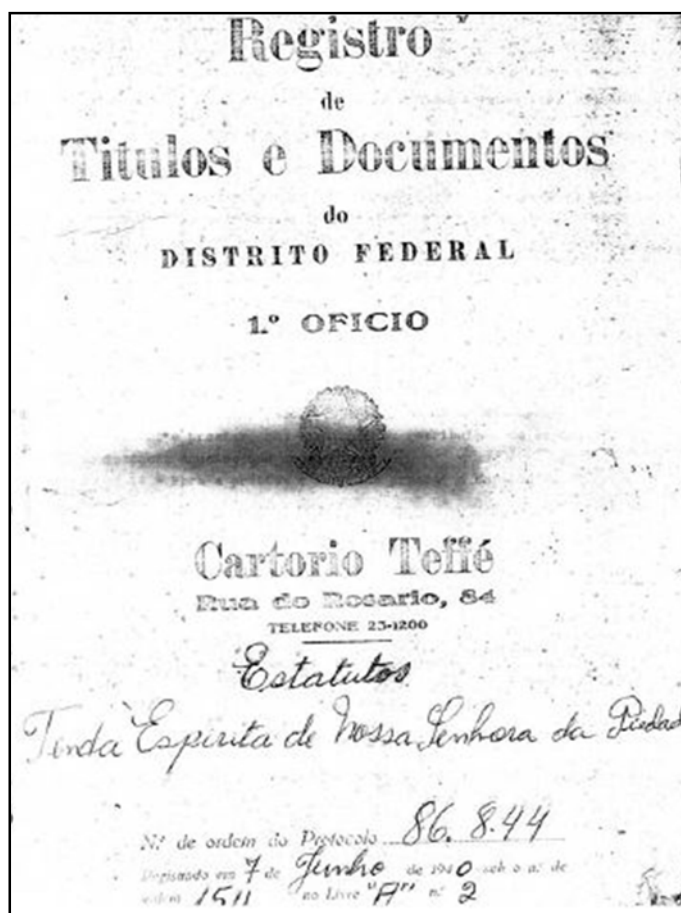
³⁰⁰ SILVA, V. G. da. **Candomblé e Umbanda caminhos da devoção brasileira**. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

³⁰¹ Idem. Ibidem.

³⁰² SILVA, V. G. da. **Candomblé e Umbanda caminhos da devoção brasileira**. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

³⁰³ Idem. (p.104).

FOTO 11 – REGISTRO DO ESTATUTO DA TENDA ESPÍRITA DE NOSSA SENHORA DA PIEDADE.



FONTE: BIBLIOTECA PÚBLICA VIRTUAL- N LOPES E BOOKS. <http://www.ebooks.byhost.com.br>

Embora a inclusão da espacialização da Umbanda se desenvolvesse pelo país, ao mesmo tempo ela revelava-se de uma atração irresistível para o povo, “porque nela os fenômenos da mediunidade surgiram como uma espécie de alavanca que sustenta e movimenta os Terreiros³⁰⁴”. E a Umbanda se configura também como uma religião popular e isso se realizou através de quatro fatores sociais que circundam este mundo religioso. São eles:

- a) pela absoluta tolerância e ausência de qualquer preconceito de cor ou de raça, pois não se pergunta ao necessitado de onde vem ou a que religião pertence etc.;
- b) pela riqueza de sua liturgia, ou seja, pela variedade de seus rituais de terreiro a terreiro, pelos quais cada um se coloca segundo seus graus de afinidade;
- c) pela dita manifestação dos fenômenos da mediunidade, que são o vértice ou a razão de ser exterior, tudo isso a par com a fama que corre sobre tal ou qual terreiro com seu caboclo Fulano ou

³⁰⁴ SILVA, W. W. da M. e. **Segredos e magia de umbanda e quimbanda**. 4. ed. São Paulo; Ícone, 2006. (p.22).

preto-velho Sicrano; d) pelos aspectos mágicos, isto é, pela terapêutica astral com suas defumações, seus banhos etc.³⁰⁵.

Desta forma, a Umbanda espacializa-se e atinge outros Estados da Federação brasileira como São Paulo, com a constituição da Tenda Espírita Pai Benedito, na Vila Mariana, em 1927, e a Tenda Nossa Senhora Aparecida, na Ponte Pequena, em 1934; no Sul do país, com Abrigo Espírita Francisco de Assis, em Porto Alegre-RS. E atua em Minas Gerais, na cidade de Montes Claros, com o Centro Espírita Antônio Francisco Lisboa. No Pará, na capital Belém, a constituição da Tenda Espírita Miry Santo Expedito, em 1953. Em Salvador-BA, com Ogum de Ronda Reis dos Astros, em 1956. No Estado do Paraná, na capital Curitiba, com a Tenda Espírita São Jorge Guerreiro, em 1958. Abassá de Oxalá IO de Oxum, no Estado do Ceará, na capital Fortaleza, em 1959. E no Estado da Paraíba, na Capital João Pessoa, com o Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, em 1960.

Com este segundo levantamento de dados, consegue-se traçar um panorama e identificar os principais Terreiros de Umbanda do Brasil, os quais têm, na sua constituição conjunturada ao período de espacialização da Umbanda para outros Estados do território nacional. Assim, a Umbanda se expande para além do espaço constituído pela antiga capital federal do país, a cidade do Rio de Janeiro e ganha ares regionais tanto no assentamento de seus Terreiros como nos seus rituais de devoção.

E destas Casas de Umbanda e dos praticantes umbandistas que por elas passaram, deram origem a muitas outras, com um crescimento rápido, que em menos de três décadas, eram presentes no cenário religioso brasileiro com centenas de Terreiros de Umbanda no país.

Neste panorama, os registros dos Terreiros mais antigos apresentaram-se ligados à Região Sudeste e Sul, porém os registrados pós décadas de 1950³⁰⁶. Os

³⁰⁵ Idem. (p.23).

³⁰⁶ OLIVEIRA, J. H. M. de. **Das “macumbas” à Umbanda: a construção de uma religião brasileira (1908-1941)**. Rio de Janeiro: Centro Universitário Moacyr Sreder Bastos. 57p. Monografia (Graduação em História), 2003. (p.51): “[...] 1950 parecia ser um caso típico de separatismo religioso com duas correntes distintas de prática umbandista. A Umbanda tida como “branca”, localizada nos centros urbanos, confrontada com a Umbanda mais africanizada mais antiga e situada na periferia das cidades. Entretanto, ao invés de permanecerem separadas e hostis, desenvolvendo tradições religiosas distintas; os dois estratos tornaram-se próximos, influenciando-se mutuamente, vindo a constituir - embora de forma heterodoxa – uma única tradição religiosa, da qual diferentes setores da sociedade participam”.

Terreiros já assumem a identidade religiosa da Umbanda em suas nomenclaturas, utilizando nome dos Orixás e também das Entidades espirituais.

Podem ser compreendidas estas nomenclaturas nas casas religiosas como uma forma de discurso externo dos praticantes da Umbanda expondo os elementos que compõem a espacialidade religiosa através das Entidades. É consoante com a reflexão de Ricoeur no seguinte trecho sobre o sentido do nome:

O sentido é, a cada vez, delimitado pelo uso, o qual consiste essencialmente em trilhar a parte do sentido da palavra [...] é a cada vez o contexto que, como se diz, decide sobre o sentido assumido pela palavra numa tal circunstância de discurso; a partir daí, as disputas [...], pois não há apenas o contexto aparente, há também os contextos escondidos [...]³⁰⁷

A relação do nome aos acontecimentos religiosos transmite o espraio religioso para a sociedade. Com isto, o nome ainda tornava pública a afirmação da identidade dos praticantes umbandistas. As nomenclaturas dadas aos Terreiros simbolizavam a demarcação do espaço dos Templos religiosos como territórios comandados sobre as forças da entidade do panteão religioso da Umbanda divulgado pelo grupo religioso como um nome vivo e atuante na sua devoção marcada pela possessão e fé na existência dos seres de luz (espíritos).

Neste contexto, dá-se a formação de identidade e espraio inicial da Umbanda no cenário nacional que apresenta como fator inicial a constituição da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade e o ciclo de Casas que mudaram o contexto devocional brasileiro. Com estas, fundadas por Zélio Fernandino de Moraes, conclui-se a reflexão sobre a Umbanda e a relação social atribuída ao mito fundante. Para dar-se o entendimento do processo de introdução desta religião no Estado do Rio Grande do Sul, mais específico na cidade de Rio Grande, local de atuação de um dos nomes mais importantes da Umbanda no Brasil, Otacílio Marques Charão.

3.2 O INTRODUTOR DA UMBANDA EM RIO GRANDE

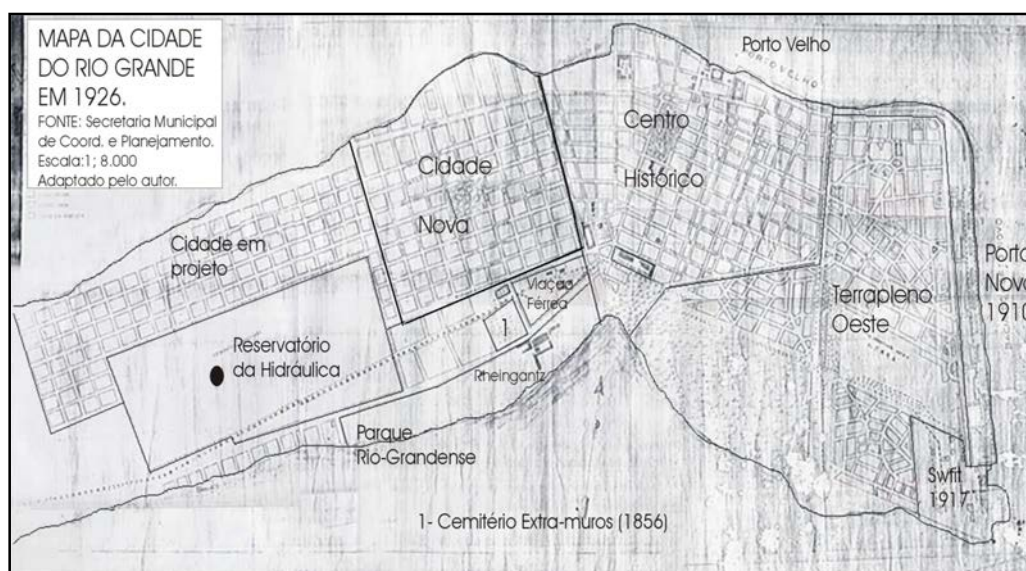
Na cidade de Rio Grande, a Umbanda do território nacional desloca-se para os demais Estados, o que compreende a Região sul do Brasil, Santa Catarina e

³⁰⁷ RICOEUR, p. Sobre a tradução. Belo horizonte: Editora UFMG, 2011. (p. 52).

Paraná e ainda os países vizinhos, Argentina e Uruguai³⁰⁸. Era uma cidade com avançado crescimento econômico e cultural para a época. Pois neste período, que compreende o primeiro quartel do século XX, instalava-se, na cidade, uma nova Zona portuária, denominada pelos moradores da época como Porto Novo.

Com forte desempenho das indústrias têxteis e de alimentos, a cidade, nesta época, ainda desfrutava de mais um crescente espacial urbano (FIGURA 6) para adiante do Bairro Cidade Nova, com as instalações do Hipódromo em uma área residencial que se expandia junto à cidade de modo ortogonal.

FIGURA 6 - LOCALIZAÇÃO DA ÁREA URBANA DA CIDADE DE RIO GRANDE EM 1926.



FONTE: SECRETARIA MUNICIPAL DE COORDENADORIA E PLANEJAMENTO DO RIO GRANDE-RS. ADAPTADO POR MARTINS, S. F. **CIDADE DO RIO GRANDE: INDUSTRIALIZAÇÃO E URBANIDADE (1873-1990)**. RIO GRANDE: FURG, 2006.

No entanto, o contexto social para a Umbanda era o mesmo da cidade de Rio Grande. A religião teve um introdutor no Estado do Rio Grande do Sul, que foi o santa-mariense Otacílio Marques Charão (FOTO 12, p.142), que se radicou em Rio Grande, na primeira década do século XX. Este homem, que percorreu diversas profissões, tem apontado pelos umbandistas no Estado do Rio Grande do Sul como a profissão que exerceu mais importante para a existência umbandista no Estado, destaca-se a de marinheiro Mercante.

³⁰⁸ ORO, A. P. Religiões Afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. **Estudos Afro-asiáticos**, Ano 24, n. 2, 2002, p.345-384.

No ano de 1924, o irmão Charão, como era denominado pelos membros praticantes da umbanda na época, foi oficial da Marinha Mercante, muito novo, onde embarcou de navio para o continente africano e lá permaneceu por mais de um ano, onde os religiosos apontam ter realizado suas preparações religiosas, trazendo-as anos mais tarde para a cidade de Rio Grande “sobre as irradiações dos guias espirituais Pai Girassol, Pai Gira Mundo e Pai Cachoeira³⁰⁹”.

FOTO 12 - OTACÍLIO MARQUES CHARÃO (1906-1954).



FONTE: ACERVO DO CEUCR, 1985.

E nos primeiros dias de viagem, após a chegada em terras africanas, ao reconhecer o lugar de instalação no país, se perdeu. E conforme relata o senhor Glenio Veiga: “foi quando manifestado com a Entidade Caboclo Gira Sol o largou dentro do navio³¹⁰”. E na função de marinheiro, muitos umbandistas apontam que o irmão Charão teve contato na África e também na cidade do Rio de Janeiro com as religiões de matriz africana. A FOTO 13 (p.143) apresenta uma lembrança (cachimbo) deste período, o objeto encontra-se atualmente no CEUCR.

Depois que o Irmão Charão deixou as atividades na Marinha Mercante, dedicou-se à produção de infusões e balas no seu estabelecimento comercial, localizado na Rua Dom Bosco, esquina com a Rua 15 de Novembro. Neste local era também a sua residência, e foi ponto de partida para a religião, pois foi onde

³⁰⁹ Conforme trecho transcrito da entrevista com MACHADO, W. **Umbanda na cidade de Rio Grande**. Rio Grande, 05 nov. 2015. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

³¹⁰ Conforme trecho transcrito da entrevista com VEIGA, G. C. A. **Umbanda na cidade de Rio Grande**. Rio Grande, 26 mar. 2013. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

começou a se constituir um grupo fixo e a dar molde ao que viria ser a Umbanda no Estado do Rio Grande do Sul.

FOTO 13 – LEMBRANÇA DA ÁFRICA, UTILIZADA NOS RITUAIS DE UMBANDA PELO IRMÃO OTACÍLIO CHARÃO.



FONTE: PEREIRA, R. A., 2009.

O senhor Walter Machado, que foi cambono do irmão Charão aos 16 anos, narra sobre as atividades religiosas dele em um contexto marcado pela possessão e a fé nas Entidades:

Um dia até, na véspera nós fomos lá na sexta-feira. E ele disse assim incorporado: E disse para eu trazer um corisco. Era o ovo, corisco é ovo. Aí ele disse para eu trazer dois. Eu botei no bolso do paletó dois ovos, novinhos, tirei do galinheiro. Naquele tempo que a gente tinha galinha em casa. Lavei-os direitinho, sequei e botei nos bolsos. Quando eu vou chegando perto. Eu morava na Rua Dom Bosco, era só atravessar. Uns 100 metros de caminhada, não chegava a uma quadra, quando eu vou chegando perto subi a escada e senti um barulho. Desci a escada e percebi que um ovo quebrou. Aí eu voltei para casa, troquei de paletó, casaco, peguei aquele ovo e deixei aqui e lavei-o e deixei aquele lá sujo, porque quebrou. E levei um só, não tinha mais no galinheiro. Botei no bolso de novo e saí bem devagar. Aí quando iniciou os trabalhos e estava cheio de gente na volta. O homem incorporou lá, e daqui a pouco ele chegou, e vem não direto a mim, foi em outras pessoas. E olhou, perguntou se eu estava, e disse eu sei por que quebrou um corisco. E eu me perguntava: Como é que ele sabe que eu quebrei um ovo? Era fantástico rapaz. E eu respondi é verdade, pai. Quebrou, né. E ele disse: eu te pedi dois, porque eu sabia que tu ias quebrar, mas eu queria um. Pô tinha todas essas coisas. E quando ele vinha com o Pai Cachoeira ele vinha deitado no chão. Apertava no pé da pessoa e dizia quem é, pelo pé, deitado no chão todo o tempo. E

rodeado a volta de gente e as pessoas perguntavam: Como é o meu nome, meu Pai? Ele pegava no pé apertava e dizia o nome espiritual³¹¹.

O relato apresenta a visão do poder religioso alicerçado nos fenômenos. Estes fenômenos são promovidos pela relação do irmão Charão com as Entidades Espirituais. Este fato também despertou o fascínio e a curiosidade pela comunidade religiosa, alavancando assim a religião umbandista no seu período inicial na cidade de Rio Grande, pelo mercado dos bens religiosos representados nas consultas com o público. Com isto, o “procurador religioso, é incumbido de realizá-lo em nome do grupo [...] exerce a eficácia mágica contida no enunciado performático³¹²”.

A eficácia simbólica umbandista, apresentada por intermédio da magia exposta nos rituais exercida pelo irmão Charão, na medida em que os praticantes e o público visitante o reconheciam como podendo exercê-la de direito. Ou, segundo a colocação de Bourdieu, para a eficácia simbólica da religião:

[...] ou então, o que dá no mesmo, quando se esquece de si mesmo ou se ignora, sujeitando-se a tal eficácia, como se estivesse construindo para fundá-la por conta do reconhecimento que lhe concede. Tal eficácia repousa completamente na crença que constitui o fundamento do mistério, esta ficção social, e que é muito mais profunda do que as crenças e os mistérios professados e garantidos [...]³¹³.

Quanto a isto, o mantelamento de um universo de representações era constituído; a eficácia acompanhava a reconstituição e o assentamento religioso umbandista na cidade rio-grandina. E apresentava um mundo de relações sociais do qual é elemento constitutivo da existência religiosa da cidade. De modo que o simbolismo ritual umbandista não agia por si só, porém ainda na medida em que representava a sua delegação religiosa na imagem do Irmão Charão, tornando-se o detentor, neste caso, do “monopólio dos bens de salvação³¹⁴” umbandista em Rio Grande.

Mas a Umbanda, como nos outros Estados do Brasil, na cidade de Rio Grande não entoava de forma diferente com a defesa dos comportamentos benquistos pela sociedade. Os seus praticantes não escaparam do processo de

³¹¹ Conforme trecho transcrito da entrevista com MACHADO, W. **Umbanda na cidade de Rio Grande**. Rio Grande, 05 nov. 2015. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

³¹² BOURDIEU, P. **A economia das trocas linguísticas**: o que falar quer dizer. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. (p.95).

³¹³ Ibid. Idem.

³¹⁴ Idem. (p.93).

coerção policial por causa de suas manifestações religiosas. E mais: “o próprio Espiritismo e o Batuque se opuseram à Umbanda nascente, o primeiro desqualificando suas práticas invocadas sem suas normas rituais³¹⁵”. Esse ponto já estabelecia um poder e também uma disputa religiosa concebida no capital simbólico religioso.

Segundo Bourdieu³¹⁶, remete a relação de forças nunca definidas apenas pela relação exclusiva entre as competências. Com isso, o peso dos diferentes agentes depende de seu capital simbólico, isto é, do reconhecimento, institucionalizado ou não, que recebem de um grupo: “a imposição simbólica, esta espécie de eficácia mágica que a ordem ou a palavra de ordem, mas também o discurso ritual³¹⁷”.

No começo, os rituais de prática umbandista eram exercidos em residências particulares, situadas principalmente no Bairro Cidade Nova. Pois nesta época não existiam locais próprios para a realização da prática religiosa na cidade. E com o crescente número de adeptos da prática religiosa, até então nova, concebida como Umbanda, “a qual reuniu para si também muitos praticantes do Espiritismo pela forma mais dinâmica do culto vinculado ao africanismo com cantos³¹⁸”.

Foi configurado um grupo religioso fixo, “em torno de 20 praticantes e, a cada final de semana, era usada a casa de um membro participante³¹⁹”. Com isso, o processo de local, aleatório para a realização de ritual, foi realizado até meados da década de 1930. Este período foi um período que, por meio da economia alavancada da cidade pelo desenvolvimento inicial do Porto Novo, muitas pessoas de outros Estados fixaram-se em Rio Grande, principalmente da capital nacional da época, a cidade do Rio de Janeiro, fator que também colaborou para o aumento no número de compartes no grupo religioso umbandista que se assentava na cidade.

Assim, o grupo religioso liderado pelo Irmão Charão, que não tinha local fixo devido à repressão policial, assentou-se no que iria se constituir o CERSJ e o CETSJ, conforme a reportagem abaixo descreve:

³¹⁵ ORO, A. P. Religiões Afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. **Estudos Afro-asiáticos**, Ano 24, n. 2, 2002, p.345-384. (p.356).

³¹⁶ BOURDIEU, P. **A economia das trocas linguísticas**: o que falar que dizer. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2008.

³¹⁷ Idem. (p.60).

³¹⁸ Conforme trecho transcrito da entrevista com REIS, S. C. T. **Umbanda na cidade de Rio Grande**. Rio Grande, 10 jul. 2013. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

³¹⁹ Conforme trecho transcrito da entrevista com AZAMBUJA, L. C. **Umbanda**. Rio Grande, 18 abr. 2008. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

Com uma hora de atraso no registro do Cartório de Registro Especial de Rio Grande, a Tenda de São Jorge tornou-se o segundo Centro do Estado. Otacílio Charão foi o fundador do primeiro Centro de Umbanda de Rio Grande e do Rio Grande do Sul. Para muitos que não sabem, Rio Grande é o berço de nossa religião. Trabalhando com o iluminado Caboclo Gira Mundo, o Papa da Umbanda gaúcha, o empresário Otacílio Charão ajudou a fundar vários Centros espalhados pelo nosso Estado. Dados fornecidos pelo historiador afro-umbandista, Sr. Mentor José da Silva e o Dirigente da mais expressiva Casa de Umbanda de Rio Grande, Cacique de Umbanda Luiz Carlos Azambuja, Diretor do C.E.U. Mensageiro de São João Batista e Delegado Afro-Umbandista da Federação Espírita de Umbanda do RS³²⁰.

E No ano de 1932, a Umbanda foi levada para a capital gaúcha através do capitão Laudelino de Souza Gomes, que constitui, no mesmo ano, a Congregação Espírita dos Franciscanos de Umbanda.

3.3 A CONSTITUIÇÃO DA TENDA DE SÃO JORGE

O CETSJ foi constituído juridicamente no dia 20 de novembro de 1932, com a finalidade de praticar, ensinar e difundir a caridade sob qualquer aspecto, pregar o espiritismo e ensiná-lo em reuniões e conferências. E ainda, promovia na sua constituição a fundação de uma escola primária, tudo isso sem fins lucrativos, gratuito. Assim, o grupo de membros fundadores constituídos pelos Albert Adolfo Villwock, como Presidente; Pradelino Soares, de Vice-Presidente; José Franco, de Adjunto; José Franco, como 1º Tesoureiro; Manuel Rechia, de 2º Tesoureiro; Isadoro Rosa, de Procurador; Manuel Costa, como Adjunto; Francisco Rodrigues e Tecla Geri Villwock, como Bibliotecários; Isidro Creccimo, Hugo Dutra e Alberico Santos, na Comissão de Contas³²¹, funda o segundo Terreiro de Umbanda mais antigo do Estado do Rio Grande do Sul.

O prédio do CETSJ encontra-se assentado na paisagem urbana rio-grandina (FOTO 14, p.147) e (FOTO 15, p.150) há mais de 80 anos. E representa um importante bem cultural, simbolizado nas cores branco, verde e vermelho do seu Orixá padroeiro Ogum, concebido também na imagem católica de São Jorge. Ele é símbolo das manifestações histórico-culturais e religiosas vividas no decorrer dos seus 83 anos de Umbanda em Rio Grande. A placa de bronze fixada na sua fachada

³²⁰ **O grito:** informativo da cultura afro-umbandista do RS. Porto Alegre, ano 2, n. 21, fev. 2002. (p.3).

³²¹ Conforme a Ata de Fundação registrada e conservada no Cartório Borghetti, na cidade de Rio Grande-RS.

simboliza a sua data de fundação, e à frente da sua estrutura externa encontra-se a Tronqueira³²² que também apresenta uma simbologia, muito importante para os praticantes umbandistas, que é a veneração ao “Povo da Rua” nos seus rituais.

Neste contexto, a comunidade umbandista rio-grandina, ao referir-se ao Templo do CETSJ, reporta-se a ela mesma, pois o prédio é o espelho assentado na área urbana de Rio Grande, onde este grupo religioso do CETSJ vê materializada parte da sua existência refletida e, assim, ainda enxerga através dele a sua própria história concebida por meio da Umbanda. Assim, o CETSJ vem acompanhando a comunidade umbandista há mais de oito décadas.

A história relacionada à cidade, mesmo com os contrapontos do período inicial da Umbanda, por meio da forte estigmatização pejorativa, não conseguiu o apagar do cenário cultural citadino. Assim, o CETSJ reporta-se como um espaço social, e também no elo da existência que revela, por meio das manifestações umbandistas, uma estrutura do espaço social existente como grupo religioso e configurado no espaço de relações com o sagrado.

FOTO 14 - ESTRUTURA EXTERNA DO PRÉDIO DO CETSJ.



FONTE: PEREIRA, R. A., 2013.

³²² PEREIRA, R. A. **Sobre a luz do guerreiro:** as manifestações culturais no Centro Espiritualista “Reino de São Jorge” - Rio Grande/ RS. 128f. (Dissertação)– Universidade Federal do Rio Grande. Rio Grande, 2011. (p. 87): “[...] uma pequena casa de um metro de altura, pintada de vermelho, que se localiza na entrada do Terreiro. Consagrada como as guardiãs dos Terreiros e dentro desta casa ficam as imagens das entidades do Povo da Rua, os Exus”.

Essa concepção, abordada através da relação do espaço do CETSJ, é importante para ter uma percepção e entendimento ao ver o seu prédio como um símbolo de resistência sociocultural, levando-se em conta os fatores de divergência social que a Umbanda atravessou. E mais, na compreensão da Umbanda, no seu período inicial em Rio Grande, a sua relação com os Terreiros. Estes, enquanto ferramenta de conhecimento, de um passado que se liga ao presente. Porque o espaço construído também representa a identidade do grupo umbandista, e igualmente a existência histórico-cultural que seus praticantes possuem.

Além disso, as estruturas dos grupos umbandistas na cidade de Rio Grande eram resultados de microprocesso da ação social. Com significações que tomavam forma diante do cotidiano vivido pelos praticantes umbandistas que começaram a aderir, procedimentos que se tornaram repetitivos, como a externalização das manifestações religiosas. Estas construíram, e revelam há décadas, importantes elementos da cultura umbandista em Rio Grande.

No que tange aos Terreiros, é preciso registrar que, neste período, suas especificidades e direcionamentos revelavam uma espacialidade social religiosa, a qual compunha um campo de forças. Assim, o espaço social citadino, ao mesmo tempo atuava como um campo de forças cujas necessidades se colocavam como imposição para os grupos umbandistas. E estes, como agentes religiosos, “enfrentavam, com meios e fins direcionados conforme sua posição na estrutura do campo de forças, contribuindo assim para a conservação³²³” da sua estrutura devocional.

Daí que um dos desafios impostos por este campo de forças era o de fazer com que a Umbanda conseguisse ultrapassar a barreira dos moldes religiosos aceitos socialmente. E fazer com que suas referências fossem transmitidas socialmente. Considera-se, neste caso, que os próprios grupos umbandistas da época compunham uma externalidade religiosa desvinculada da realidade que era produzida nos interiores das casas de Umbanda da cidade. Dessa maneira, os Terreiros de Umbanda podiam ser “aceitos” como construtores de uma dada cultura tolhida socialmente, mas ao mesmo tempo como pertencentes à sociedade rio-grandina.

³²³ BOURDIEU, P. **Razões práticas**: Sobre a teoria da ação. 11. ed. Campinas, SP: Papirus, 2011. (p.50)

As atividades vivenciadas no cotidiano dos grupos umbandistas resumiam-se a certas formas sociais dominantes, ou seja, comportavam-se de acordo com os princípios a eles ditados. Eles encontravam-se sucessivamente submetidos aos padrões de comportamento ou atitudes condizentes com a situação imposta socialmente pela religião demarcada como oficial, pois nesta época o Estado já era laico, mas o catolicismo ditava as regras socialmente aceitas no país.

Fator social de imposição da época que vai ao encontro do pensamento de Claval³²⁴, contextualizado na seguinte forma:

Na medida em que a ação humana não é fundada diretamente sobre o instinto, mas sobre o instinto contextualizado, normatizado e canalizado pela cultura, ela supõe a memorização de esquemas de consultas, atitudes, práticas e conhecimentos³²⁵.

Diante disto, a história da Umbanda em Rio Grande, relacionada à prática religiosa, mesmo depois das décadas de 1940 e 1950, revela o preconceito e a discriminação. Elementos que faziam com que os praticantes umbandistas mascarassem suas manifestações religiosas externas, pois não utilizavam símbolos que remetessem à prática umbandista, como uniforme religioso, guias, dentre outros elementos.

³²⁴ CLAVAL, P. **A geografia cultural**. 2. ed. Florianópolis: UFCS, 2001.

³²⁵ Idem. (p.83).

FOTO 15 – REPORTAGEM SOBRE A FUNDAÇÃO DO CETSJ.

A assistência e particu-
larmente a realidade estu-
osa, premiou-lhe o traba-
o com palmas abundan-
s.

Após, o sr. Nicolas Bal-
lia, consul da Republica
oriental do Uruguay nesta
idade, proferiu expressi-
discurso, agradecendo
applausos dispensados
sr. Almada Saprizza e as
manifestações de apreço
seu paiz que iam nesses
plausos.

Vão tendo chegado em
vão de ser exhibida a fi-
natural do Uruguay, foi
seguido observado es-
lhido programma de fitas,
ganizado gentilmente pe-
empresa Gaudio & O.

o sr. Almada Saprizza re-
essou para o Uruguay
lo «Oceania», sahido hoje.

XXXXX

Leilões

o leiloeiro sr. Manoel J.
reira, anuncia para 2a.
a às 12 horas leilão de
bom terreno á rua Pa-
Feijó entre Visconde
Rio Branco e Avenida
otas.

ajantes
de hospedes

lim de contrahir nu-
as seguiu hoje para Ba-
o sr. Darcy Rangel de
za, funcionario do Ban-
Nacional do Commer-

**FARMACIAS
ABERTAS**

abservar-se á aberta a-
há durante todo o dia,
do de plantão na se-
ntrante a PHARMACIA
NCO á rua General
ellar junto á redacção
Rio Grande.

sr. capitão Heitor V.
êa e exma. familia in-
n nesta folha um agra-
nento.

ma-lo.

Ao local compareceram,
imediatamente, os srs. dr.
Paula Cardozo, Sub Chefe
de Policia, e capitão Affon-
so Falcão, delegado de po-
licia, que tomaram as pri-
meiras providencias, faze-
do entrega do caso ao sr.
capitão Julio Machado
commandante da 3a. Com-
panhia á qual pertenciam
os contendores, visto ser o
crime considerado militar

XXXXX

Omnibus Casino- rio Grande

A partir de amanhã o
horario dos omnibus que
fazem o trajecto entre esta
cidade e o Casino é o se-
guinte:

Sahidas do Rio Grande
9.30, 14 e 17.15 horas.

Sahidas do Casino: 7.30,
12.45 e 16 horas.

Domingos: sahidas do
Rio Grande 8.30, 9.30, 14 e
18 horas.

Sahidas do Casino: 7.
30, 12.45 e 17 horas.

XXXXX

TOSTÕES DO ABRIGO E DA GOTTA DE LEITE

Festejando, amanhã, seu
anniversario natalicio, a
menina Marlene, filha do
nosso correligionario sr.
Pedro Corrêa Mibielli en-
viou para a «Gotta de Lei-
te» 1\$000.

XXXXX

Vida associativa

Segunda-feira proxima
às 20 hs. o Club do Com-
mercio realizará uma ses-
são de assembléa geral or-
dinaria para eleição de
nova directoria e da com-
missão de contas.

Dinheiro

Têm-se para empregat-
em uma só hypotheca
100.000\$200 com contos de
réis.

Vende-se um bom prédio
de tres aberturas de frente
á LINHA DO PARQUE
com fundos ao mar. In-
formação na Rua Rhein-
gantz N. 755.
N. 538

5-1

Comunicados Charquea- dores do R. G. do Sul

Avisamos aos srs. exportadores de charque desta
cidade e aos demais interessados que transferimos o
neste escriptorio, da rua General Baccellar n. 373 para
a rua Ewbank n. 15.

Rio Grande, 17 de Abril de 1936

P. P. Sindicato dos Charqueadores do R. G. do Sul

Extracto dos Estatutos do Cen- tro Espiritualista Tenda de São Jorge

O Centro Espiritualista
«Tenda de São Jorge» fun-
dado na cidade do Rio
Grande em 20 de Novem-
bro de 1932 onde tem sua
sede e fóro juridico é uma
sociedade de fins filantro-
picos e religiosos, com pra-
zo de duração indefinido e
não se dissolverá emquan-
to houver tres associados
que contrariem a dissolu-
ção.

Seus fins são: promover
e ensinar a doutrina espi-
rita;
proteger e auxiliar não
só seus associados como
as pessoas que necessitem
de caridade;
socorrer enfermos pau-
perros dentro da espe-
ra de suas possibilidades
economicas;
promover reuniões espi-
ritas;
preparo de médiuns e
conferencias;
prestar assistência a in-
fancia desprotegida facili-
tando-lhe o ensino, para o
que manterá em sua sede
uma escola ou grupo esco-
lar diurno e nocturno, ab-
solutamente gratuito e isen-
tos de cultos religiosos;
pugnar pela educação fi-
sica dos associados, e man-
ter uma bibliotheca em sua
sede.

A directoria é composta
de presidente, vice-presi-
dente, dois secretarios, the-
soureiro e adjunto, procu-
rador e adjunto.

Ao presidente compete
representar a sociedade em
juizo ou fóra d'elle, activa
e passivamente.

Os estatutos poderão ser

reformados, total ou par-
cialmente, em qualquer
tempo, bastando a convo-
cação de uma assembléa
geral extraordinaria tendo
como objecto da convoca-
ção a reforma pretendida.

Rio Grande 26 de Janeiro
de 1936

Alberto Adolfo Villwock
Presidente

Registro Especial EDITAL

Protesto de Triplicata

Foi apresentada em meu
cartório pelos srs. Lagorio
e Cia desta cidade, para
ser protestada por falta de
evolução e pagamento uma
triplicata de 380\$000, da
que é devedor o sr. José
Rodrigues Pinto.

Como procurador pessoal-
mente, não tenha sido en-
contrado o devedor inti-
mado, por este meio, a vir
pagar a mencionada Tri-
plicata ou dar as razões
por que não o faz e o no-
tifico de protesto na falta
do pagamento.

Rio Grande, 16 de abril
de 1936

J. J. Vieira Mendes
Official do Registro

Declaração

Maria Machado, abaixo
assignada, para conheci-
mento de quem possa inte-
ressar, declara expressa-
mente que, embora em al-
guns documentos tenha ap-
parecido a sua assignatu-
ra como Maria Macharel,
tal se, entretanto, da mes-
ma pessoa — consignando
mais que, daqui por dian-
te, somente assignará o seu
verdadeiro nome, que é
Maria Machado.

Rio Grande, 17 de abril de
1936.

Maria Machado

N. 533

8-1

Ponto que vem ao encontro do relato do umbandista do CETSJ, o senhor Wilson Veiga:

Quando comecei, na década de 1950, era pouco divulgada, pouco era falado. Depois que começou a ser divulgado. A Umbanda em Rio Grande tinha muitas pessoas que não assumiam que eram umbandistas. Tinha assim tipo de perseguição às pessoas que não tinham conhecimento e falavam: isso aí é do espiritismo, só trabalham para o mal, só praticam demandas uns contra os outros³²⁶.

Os umbandistas constituíam, como símbolos externalizados da sua devoção religiosa, uma caminhada religiosa em homenagem a Ogum, que teve início no ano de 1954, seguindo os parâmetros católicos. Pois devido à perseguição que se encontrava nas décadas de 1940 e 1950, “os praticantes eram chamados de forma pejorativa como baderneiros, macumbeiros e feiticeiros³²⁷”. Assim, as caminhadas religiosas umbandistas eram travestidas de procissões³²⁸ católicas para serem realizadas (FOTO 16, p.152).

Como relata o senhor Glenio:

Contava o meu pai que para a realização da primeira caminhada umbandista, em homenagem a São Jorge, Ogum guerreiro. Teve influência a comunidade católica e a umbandista, pois se formava comunidade católica de São Jorge ali no Bairro Junção. Mas por ter ali muitos Terreiros de Umbanda a comunidade umbandista abraçou a ideia com unhas e dentes, não pouparam esforços para a realização do evento que ocorreu no Bairro junção na década de 1950. O pai falava que esta caminhada conseguiu congrega umbandistas e católicos, mas nos padrões da Igreja Católica³²⁹.

Esta prática, no contexto do evento social externalizado como religioso permaneceu assim durante anos, até a constituição da primeira liga Umbandista em

³²⁶ Conforme trecho transcrito da entrevista com VEIGA, W. **O médium umbandista e a religiosidade**. Rio Grande, 12 set. 2013. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

³²⁷ Conforme trecho transcrito da entrevista com AZAMBUJA, L. C. **Umbanda**. Rio Grande, 18 abr. 2008. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

³²⁸ O termo tem a sua origem no Latim *precessionem* que significa para frente. Após a Igreja Cristã conquistar a liberdade de realizar seus cultos, as procissões iniciaram, substituindo os rituais de caminhadas pagãs. Com isto, as procissões são rituais religiosos móveis em que os devotos constituem o deslocamento em coletivo, configurando filas, orando e cantando para as suas divindades as quais são representadas simbolicamente por imagens ou símbolos sagrados. Neste sentido, a procissão é o ato em que a divindade deixa momentaneamente o seu espaço sagrado fixo e transita pelo profano, retornando ao sagrado.

³²⁹ Conforme trecho transcrito da entrevista com VEIGA, G. C. A. **Umbanda na cidade de Rio Grande**. Rio Grande, 26 mar. 2013. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

rio Grande, em 1966, a qual reunia os Terreiros de Umbanda e defendia os seus interesses.

A partir desta manifestação externa, ainda vinculada ao catolicismo, a Umbanda começa a sair do espaço dos Terreiros, e ganha a cidade como território das suas manifestações socioculturais. Tudo isso favorecido pela influência política e social de nomes como Penna Rey, Vilmar Tavares e João Araújo, parlamentar municipal (vereador) e Presidente da Liga de Umbanda na época, dentre outros.

No entanto, a questão socioeconômica era outro ponto em que os preconceituosos da época realizavam seus atos cruéis: de injúria e preconceito. Já que “a Umbanda era uma religião originária também das classes mais abastadas, mas que passou a ser democraticamente³³⁰”. Deste modo, as Terreiras³³¹ rio-grandinas eram constituídas pelas classes pobre, média, que era composta ainda por comerciantes, empregados domésticos, funcionários públicos de baixo escalão, entre outros.

FOTO 16 – PRIMEIRA CAMINHADA UMBANDISTA NA CIDADE DE RIO GRANDE EM HOMENAGEM A OGUM EM 1954.



FONTE: ACERVO DO CEUCR, 1954.

³³⁰ Idem.

³³¹ Denominação utilizada pelos praticantes umbandistas rio-grandinos, da época, para se referirem aos Templos de Umbanda na cidade.

Diante deste contexto, é possível notar um jogo de forças explícito e também uma resistência por parte da comunidade umbandista pelo reconhecimento social da sua religião. Portanto, as manifestações expressadas por esta comunidade religiosa conduziam à difusão social, à qual eram atribuídos ainda fatores de trocas simbólicas entre os indivíduos que as compõem. As trocas ganhavam *status* de junção simbólica conferida à sociedade rio-grandina e à comunidade umbandista no sentindo pleno a uma realidade fraturada, onde os seus símbolos externalizados rejuntavam a suas espacialidades.

E nesta visão de estudo do encontro com o passado que o estudo seguirá nos próximos parágrafos, direcionado a um dos pilares basilares para o assentamento da Umbanda em solo rio-grandense, que é o CERSJ na sua formação e historicidade.

3.4 O TERREIRO DE UMBANDA MAIS ANTIGO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL

Neste cenário de afirmação social da Umbanda, na cidade de Rio Grande, através dos sócios colaboradores, a prática devocional até então marginalizada por grande parte da sociedade brasileira e sem local fixo, a Umbanda assentava-se em um local estável e que ainda permanece na paisagem rio-grandina. Então, constituiu-se o espaço/território sagrado³³² do primeiro Terreiro de Umbanda do Estado Sul-Rio-grandense, o CERSJ.

A relação de produção social assentava-se, neste período, nas “diferenças reais que separavam tanto as estruturas quanto as disposições (*os habitus*)”³³³. O princípio não alcançava só o individual representado pelo praticante umbandista, mas nas particularidades históricas do grupo religioso.

E diante deste contexto de estigmatizações pejorativas com os praticantes da Umbanda, a religião cresce na cidade e nomes como: “Otacílio Charão, Gregório

³³² Referente à historicidade do grupo religioso na forma como os seus membros ordenam as suas funções com o espaço do Terreiro e com a cidade. De modo que esta história configura-se em um território que é espaço exclusivo e ponderado pelas trocas entre os membros do grupo religioso no sentido de uma identidade coletiva.

³³³ BOURDIEU, P. **Razões práticas**: Sobre a teoria da ação. 11. ed. Campinas, SP: Papyrus, 2011. (p.15).

Marques, Pedro Feijó, Lourival P. da Silva, Alma Freitas e Antônio Charão³³⁴. Constituem raízes do que viria a se tornar o primeiro Terreiro de Umbanda no Rio Grande do Sul, o CERSJ. O Terreiro de Umbanda começou a tomar forma, desenvolvendo práticas postuladas na Doutrina Espírita kardecista, “com colaboradores como Jesus Penna Rei e Custódio de Almeida³³⁵”.

E por meio de generosas contribuições financeiras do espanhol industrial Jesus Penna Rei e Custódio Lopes de Almeida, também industrial, membros do que se tornaria, no mês seguinte, o conselho fiscal, ou seja, a parte institucional do CERSJ foi constituída e registrada no ano de 1932.

De modo que se constituía socialmente por meio de seu registro, “o crédito de notoriedade³³⁶” com o qual o grupo religioso ganhava adesão social. Este crédito como elemento simbólico determinava também ações diretamente materiais do grupo religioso.

Os membros que compunham o CERSJ não separavam todo o contágio com o mundo sensível, ou seja, o físico-natural, para permitir estabelecer maior intensidade com a força extremamente religiosa. Esta era constituída sobre um espaço totalizado, assentado na imagem do Terreiro, cuja regra vigiada era “por força do consenso, não pela imposição de uma essência transcendente³³⁷” emanada nas atividades religiosas do grupo religioso.

Com isso, o grupo de praticantes da Umbanda, que ainda realizavam suas atividades em locais itinerantes, estes no interior do Bairro Cidade Nova, compõem uma sociedade institucionalizada sem fins lucrativos, com a aquisição de um imóvel, atualmente presente no cenário urbano rio-grandino, entre as Ruas General Abreu e 15 de Novembro, imóvel descrito na época da aquisição do seguinte modo:

[...] um terreno foreiro; medindo 12 metros de frente por 40 metros de comprimento, com uma casa de madeira sito nesta cidade à Rua General Abreu s/n, esquina com a Avenida 15 de Novembro, confrontando-se ao norte com a Rua Gral. Abreu, ao sul com Francelina Botelho Rego, a leste com Cândido Assis Rodrigues e a oeste com a Avenida 15 de Novembro: em nome de Centro Espiritualista “Reino de São Jorge³³⁸”.

³³⁴ Conforme trecho transcrito da entrevista com REIS, S. C. T. **Umbanda na cidade de Rio Grande**. Rio Grande, 10 jul. 2013. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

³³⁵ Conforme trecho transcrito da entrevista com VEIGA, G. C. A. **Umbanda na cidade de Rio Grande**. Rio Grande, 26 mar. 2013. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

³³⁶ BOURDIEU, P. **O senso prático**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. (p.200).

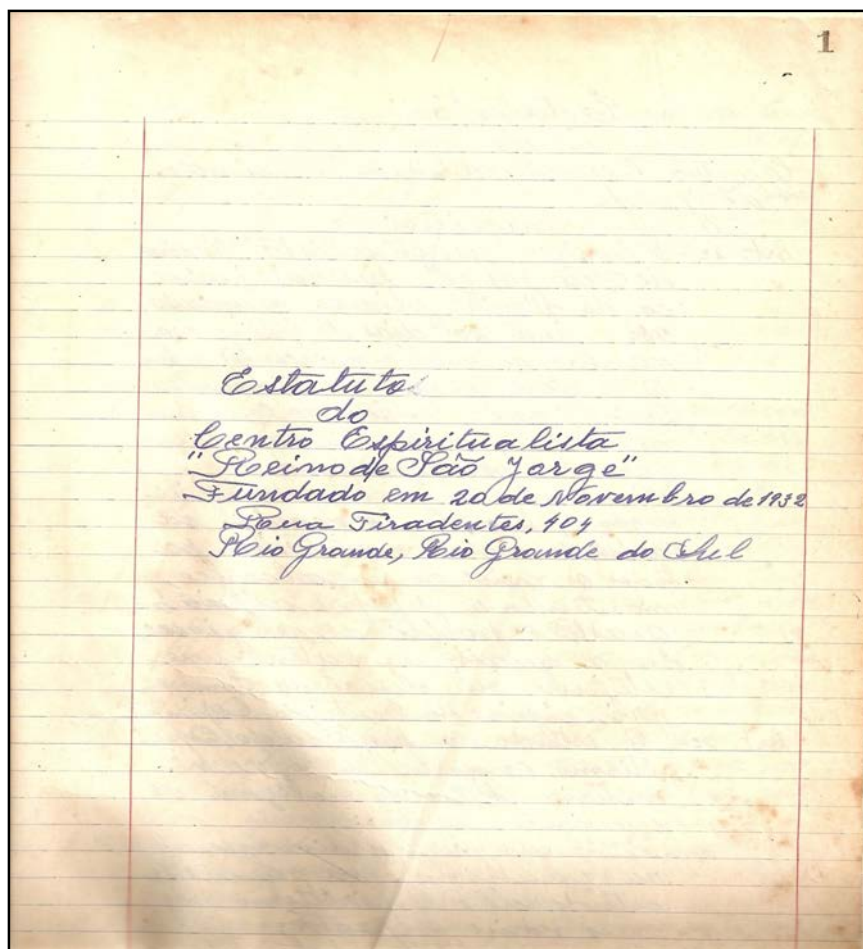
³³⁷ SODRÉ, M. **O terreiro e cidade: a forma social negro-brasileira**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988. (p.92).

³³⁸ Conforme o Registro Geral de Imóveis de Rio Grande-RS, consultado em 2008.

E no período que compreende os anos de 1926 a 1931, tempo no qual se constituiu de modo informal o grupo religioso de prática umbandista, não havia a obrigatoriedade de se constituir uma sociedade regulamentada de forma jurídica para prática religiosa. Desta forma, os praticantes umbandistas, já estruturados em um grupo, resolvem dar molde jurídico, em 20 de novembro de 1932, estabelecendo a ata de fundação com 33 artigos, que foi registrada no ano seguinte, em 29 de outubro de 1933.

Conforme o documento de registro aponta, foi através de uma reunião que teve início às 21 e terminou às 23 horas, com a participação de 68 sócios fundadores. O mesmo documento só foi atualizado depois de 26 anos, com mais 10 artigos em 1959, (FOTO 17), este estabelecido sob a gestão do rio-grandino e presidente social do CERSJ, Laudares Valentin Quaresma. E o referido estatuto permanece ainda em vigor, configurando a sua parte institucional.

FOTO 17 - ABERTURA DO LIVRO DE ATAS DO CERSJ DE 1959.



FONTE: ACERVO DO CERSJ, 1959.

Em contrapartida, o CERSJ tem também, no seu prédio, um símbolo vivo da história da Umbanda no Estado do Rio Grande do Sul. Este, na sua constituição física é um bem material e que, ao longo dos anos, sofreu alterações na sua estrutura. Como a substituição do prédio antigo de madeira, pelo prédio de alvenaria (FOTO 18) e a sua entrada que, no início, era pela Rua General Abreu, atualmente é pela Rua 15 de Novembro. E há pouco tempo passou por reformas nas quais se manteve suas repartições originais.

FOTO 18 - ESTRUTURA EXTERNA DO PRÉDIO DO CERSJ.



FONTE: PEREIRA, R. A., 2013.

O CERSJ desponta na paisagem urbana rio-grandina, no encontro das Ruas General Abreu com a 15 de Novembro, tem representado, na sua estrutura externa a cor verde do seu Padroeiro Orixá Deus da guerra e do combate, Ogum, concebido também na imagem católica de São Jorge. Traz ainda no mural da sua estrutura externa, o símbolo vinculado ao guia Espiritual do seu ilustre fundador o Irmão Charão concebido no símbolo do Terreiro que é vinculado ao Caboclo Girassol.

Esse fragmento esclarece também o indulto da espacialidade do grupo religioso, a qual divulga uma relação, principalmente, voltada à constituição da

identidade grupal. Atuante como uma enunciação que expõe a energia do praticante umbandista, mostrando também "o real como um conjunto multifacetado de implicações e ressonância [...] capaz de suscitar comunhão e júbilo coletivo"³³⁹.

Assim, na sede que era constituída por um chalé de madeira, antigamente de duas águas, iniciou-se a prática da Umbanda no CERSJ. No começo, alicerçada pela Doutrina Espírita de Kardec, com rituais realizados três vezes por semana, sendo eles: às terças-feiras, às quintas-feiras e aos sábados. Conforme relata o ex-Dirigente Espiritual do Terreiro, o senhor Luiz Carlos:

Antigamente, funcionava assim: terça-feira eram consultas, defumações e leitura do evangelho que era kardecista. Com base no evangelho de Kardec, se reuniam em grupos, os mesmos que frequentavam nos sábados e nas quintas. Nas quintas era o que chamavam de trabalhos pesados, porque a filosofia do CERSJ era dar luz e compreensão àqueles espíritos perturbadores. Os médiuns se juntavam para ajudar os espíritos necessitados para alcançarem a luz e se desprenderem do plano terreno. Já nos sábados existiam também preces, defumação e o trabalho de doutrinação nos médiuns feito pelo Diretor Espiritual do Terreiro³⁴⁰.

E seguindo o que muitos Terreiros de Umbanda realizavam, principalmente nos Estados do Rio de Janeiro e São Paulo, no CERSJ também foi desenvolvida a Educação Formal com a construção de uma escola, em meados da década de 1940, através da doação de material de construção para a realização de um prédio de alvenaria no local em frente à Rua General Abreu. Assim, no final da década de 1940, funcionavam a escola e o Terreiro. Isto é um ponto positivo para a inclusão social do Terreiro, e principalmente da religião no cenário social da cidade, na busca de prestígio social.

A escola, que carregava o mesmo nome do Terreiro funcionou até o final da década de 1960. Com isso, deu sequência o instituído pela ata de fundação. Esta determinava que o que fosse arrecadado financeiramente com os sócios, parte seria destinada ao pagamento de professores de séries iniciais, visto que a escola era de 1ª a 4ª série.

Para Bourdieu o prestígio social encontra-se associado à investidura, a qual realiza a eficácia simbólica inteiramente real, pelo fato de transformar efetivamente o grupo consagrado. Assim, a "investidura transforma ao mesmo tempo a

³³⁹ Idem. (p.127).

³⁴⁰ Conforme trecho transcrito da entrevista com AZAMBUJA, L. C. **Umbanda**. Rio Grande, 18 abr. 2008. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

representação³⁴¹” que o grupo faz de si mesmo, bem como o comportamento que eles acreditam estarem obrigados a realizar para se aceitarem na representação social.

Deste modo, paralela a esta atividade educacional, ainda era exercida, no local, a doutrina espírita, principalmente com as senhoras praticantes no Terreiro, aos finais de semana. Assim, a escola era vinculada ao Terreiro, pois ainda atribuía fundamentos de uma instituição de ensino regular pautada em uma ordem filosófica espírita como forma de aprendizado não só para os jovens, mas também para adultos e idosos.

O senhor Luiz Carlos descreve como era realizado o trabalho social, no seguinte relato:

Fora o ritual de Umbanda existia uma escola que alfabetizava e ia até a 4ª série. Aí ficou muito oneroso para o Terreiro ter professores. E foi feito um convênio com a Prefeitura. Enfim, com esse convênio criou-se a prática do kardecismo aos domingos à tarde. Como trabalho social realizado para aqueles que não pertenciam à corrente de médiuns³⁴².

Nos anos finais da década de 1960, novas formas foram adotadas nos cultos umbandistas, na Cidade de Rio Grande, com uma vertente de praticantes menos vinculados ao Espiritismo de Kardec e sim ao africanismo. A identidade do Terreiro, como manifestação afro-brasileira é “retomada”, com a musicalidade, através da utilização dos sons dos atabaques e agês junto aos cantos. Pois, no início da Umbanda eram permitidos somente palmas e o som do sino para a evocação as Entidades Espirituais.

É justamente a partir desta perspectiva de encontro com os elementos da sua constituição religiosa e da aceitação social que o CERSJ encabeça um movimento social de manifestações culturais alicerçadas na vertente afro-brasileira. Em um contexto que se alinhava ao desenvolvimento da religião tanto no seu conjunto devocional com maior abertura a novas vertentes do seu panteão religioso, como no seu fator político, com a constituição das Ligas umbandistas. Tudo isso, em conjunto, configurava o cenário da Umbanda na sua prática social em Rio Grande.

³⁴¹ BOURDIEU, P. **Economia das trocas linguísticas**: o que falar quer dizer. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2008.(p.99).

³⁴² Conforme trecho transcrito da entrevista com AZAMBUJA, L. C. **Umbanda**. Rio Grande, 18 abr. 2008 Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

Os grupos religiosos eram sujeitos da prática social, pois eram portadores de um papel político, ou seja, sujeitos atuantes e reconhecidos socialmente.

Conforme Bourdieu³⁴³, os sujeitos ou grupos são objetivamente definidos não somente pelo que são, porém ainda pelo que supostamente são, “por um ser percebido que embora dependa estritamente de seu ser, não é jamais totalmente redutível a esse ser³⁴⁴”. Com isso, a compreensão das suas construções históricas, possibilitam-lhes a autonomia e o desenvolvimento enquanto seres humanos.

Tal processo de reconhecimento visava a afirmação de uma identidade religiosa na cidade, sendo a política um meio para alcançar esse fim. A função social e cultural dos Terreiros de Umbanda estava amplamente coligada à questão política, com uma participação no desenvolvimento sócio-cultural, e na construção das espacialidades sagradas da cidade de Rio Grande.

De modo que os Terreiros passavam a ser apreendidos como mais que um conjunto de lugares físicos ordenados para os cultos. E os grupos umbandistas como seres capazes, portadores de uma cultura que se expandia. De modo que ocorria a passagem de um sentido do reconhecer, que ainda era o distinguir pelo, “da identificação, para o do reconhecer no sentido do reconhecimento mútuo³⁴⁵” no campo de forças religiosas da cidade.

3.5 AS LIGAS UMBANDISTAS E OS TERREIROS EM RIO GRANDE

Neste contexto de mudanças sociais de aceitação da Umbanda, as caminhadas em homenagem às divindades da Umbanda na cidade, ganham a representação da religião nas ruas. Seus praticantes saem com seus uniformes religiosos, cantando os pontos em evocação às Entidades devocionais e erguendo seus símbolos à frente das manifestações, sem timidez, como a bandeira do seu Templo religioso.

Em um processo que atravessava a cidade de leste a oeste, pois na caminhada mais tradicional da Umbanda em Rio Grande, em homenagem a Ogum,

³⁴³ BOURDIEU, P. **O senso prático**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

³⁴⁴ Idem. (p.226).

³⁴⁵ RICOEUR, P. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. (p.244).

conforme o senhor Glenio³⁴⁶ descreveu, estas caminhadas eram realizadas anualmente e que era um ano para cada Terreiro ficar responsável pela realização da festividade (no ano de 1968 foi o C. E. U. Seguidores do Pai Guaraná), sendo que era sempre escolhido um Terreiro de cada lado da cidade.

Assim, se o Terreiro escolhido fosse do lado oeste da cidade, no ano seguinte a imagem de Ogum era conduzida para o lado oposto. E mais, na Umbanda, na cidade já havia força tanto no meio devocional como político, pois segundo as imagens, as manifestações em forma de rituais festivos já têm o amparo do poder público com apresentação de políticos e também do resguardo da polícia militar.

Com Ricoeur, isso fica evidente, quando o mesmo aponta que as capacidades sociais encontram sua justificação na junção entre o processo das representações coletivas e das práticas sociais. Por um lado, apresenta a esfera das representações como o papel mediador entre simbólico na condução do primeiro plano que é o que configura a identidade das entidades sociais em jogo. E, por outro, estabelece o campo das práticas sociais, colocando no lugar de honra o agente da mudança, o protagonista social; tanto no plano coletivo como individual.

Tendo em vista tais registros da época, os mesmos apresentam as intensas atividades religiosas realizadas pela comunidade umbandista no ano de 1968. É um importante momento vivido pela comunidade umbandista rio-grandina, pois marca a primeira manifestação organizada totalmente pelos Terreiros de Umbanda. E mais, com a exposição dos seus símbolos religiosos, a exemplo das vestimentas, dos colares, das preces, dos pontos cantados, entre outros elementos que compõem o cenário de devoção umbandista.

Com isto, a eficácia da “linguagem religiosa³⁴⁷” umbandista na cidade deixava de ser momentaneamente ameaçada; porque os conjuntos dos elementos capazes de assegurar a reprodução da relação do seu reconhecimento ligado a sua autonomia funcionavam, configurando espacialidades simbólicas. Como podem ser observadas na sequência de imagens (FOTO 19, p.161), as Ligas umbandistas deram novos ares à religião em Rio Grande.

³⁴⁶ Conforme trecho transcrito da entrevista com VEIGA, G. C. A. Umbanda na cidade de Rio Grande. Rio Grande, 26 mar. 2013. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

³⁴⁷ BOURDIEU, P. **A economia das trocas linguísticas**: o que falar, que dizer. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2008.

FOTO 19 – MANIFESTAÇÕES RELIGIOSAS DOS PRATICANTES DA UMBANDA NA CIDADE DE RIO GRANDE EM 1968.



FONTE: ACERVO DA SEFUNSC, 1968.

O processo de prestígio da religião umbandista foi alcançado na cidade devido ainda à constituição das Ligas de Umbanda rio-grandina, a exemplo da URUMI, fundada no ano de 1966. O que descreve um de seus fundadores, do seguinte modo:

Foi o seguinte: na época andava acontecendo diversos problemas de ordem indoutrinária, sem doutrina de pessoas que não estavam preparadas e que faziam parte de outra facção religiosa e andavam largando animais nas ruas isso aí na época em 1966 que nós tivemos a nossa primeira reunião no dia 13 de maio às 20 horas. E foi na sede do Clube do Comércio e nós estávamos ali reunidos. Então para que não houvesse problemas conosco nós criamos uma união nossa para responder por nós porque se aparecesse qualquer coisa dos nossos Terreiros, não foi, porque a Umbanda é Umbanda e trabalha com energias e com a natureza. Então esse é o esclarecimento que as pessoas não sabem por este motivo que nós criamos a URUMI³⁴⁸.

³⁴⁸ Idem.

E por meio desta instituição, era estabelecido ainda o controle doutrinário umbandista na cidade, pois havia visita nos Terreiros com a finalidade de conduzir parte da doutrina. A condução religiosa era exercida por meio de palestras explicativas sobre os elementos que compõem o mundo religioso da Umbanda, com âmbito que ultrapassou os limites territoriais rio-grandinos, com terreiros filiados também oriundos de São José do Norte e Mostardas, do Estado do Rio Grande do Sul, conforme as 21 casas religiosas fundadoras e afilhadas em 1967³⁴⁹. São elas:

- Centro Espírita de Umbanda Nossa Senhora Santana, nesta cidade.
- Sociedade Espírita Nossa Senhora das Graças, nesta cidade.
- Centro Espírita de Umbanda Fé em Bom Jesus de Iguape, nesta cidade.
- Tenda Espírita de Umbanda Caridade Santa Catarina, nesta cidade.
- Centro Espírita de Umbanda “Amor-Verdade e Justiça”, nesta cidade.
- Centro Espírita de Umbanda “Imaculada Conceição e Ogum”, nesta cidade.
- Centro Espírita de Umbanda “Corrente Cabocla Jurema”, nesta cidade.
- Centro Espírita de Umbanda “Reino de Santa Barbara”, nesta cidade.
- Centro Espírita de Umbanda “Caboclo Gira-Sol”, nesta cidade.
- Centro Espírita de Umbanda “Ogum-Beira”, nesta cidade.
- Centro Espírita Familiar de Umbanda “Nossa Senhora Aparecida”, nesta cidade.
- Centro Espírita de Umbanda “Cristo Redentor”, nesta cidade.
- Centro Espírita de Umbanda “Mensageiros de São João Batista”, nesta cidade.
- Centro Espírita de Umbanda “Mensageiro de Jurema”, nesta cidade.
- Centro Espírita de Umbanda “Santa Madalena”, cidade de S. J. do Norte.
- Centro Espírita de Umbanda “Caminho de Jesus”, cidade de S. J. do Norte.
- Centro Espírita de Umbanda “Ogum da Lua”, nesta cidade.
- Centro Espírita “Glorioso Santo Antônio”, cidade de Mostardas.
- Centro Espírita de Umbanda “Divindades de Oxóssi e Iemanjá”, nesta cidade.
- Tenda Espírita de Umbanda “Filhos de Nossa Senhora das Graças”, nesta cidade.
- Tenda Espírita de Umbanda Caboclo “Treme-Terra”, nesta cidade.

³⁴⁹ Conforme o registro de Fundação da URUMI no Cartório Borghetti, na cidade de Rio Grande – RS.

Conforme a lista acima, esta entidade estabelecia o vínculo entre os grupos religiosos e a representação social e principalmente o reconhecimento (FOTO 20); no sentido do uso ampliado na realização das atividades socioculturais, em que as capacidades em questão eram exercidas por um coletivo, e submetidas principalmente à apropriação e à aprovação pública das suas funções.

FOTO 20 - RECONHECIMENTO DAS ATIVIDADES RELIGIOSAS DO TERREIRO DE UMBANDA PELA URUMI.



FONTE: PEREIRA, R. A., 2009.

Neste cenário de representação da Umbanda, por meio de uma instituição com a finalidade de congregar, reunir, defender e amparar moral, jurídica e espiritualmente as Casa religiosas de princípios filosóficos religiosos, a URUMI estabelece este elo aos seus filiados. Está atuando ainda como um símbolo institucional que auxilia a estruturar as identidades coletivas dos Terreiros umbandistas em Rio Grande.

A formação desta entidade de congregação dos Terreiros de Umbanda rio-grandinos tem sua história de constituição associada ao CEUCR (FOTO 21, p.164), na sede atual localizada no Cassino, que compõe cômodos da residência particular do senhor Glenio Veiga, também Dirigente e presidente do referido Terreiro. Pois

neste espaço de devoção estabeleceu-se a ideia de congregar os grupos umbandistas. Assim, o grupo religioso assentava suas manifestações na paisagem urbana rio-grandina. Estas são constituídas sobre a luz do seu padroeiro Oxalá e do guia Espiritual do Caboclo Tupynai.

FOTO 21 - ESTRUTURA EXTERNA DO PRÉDIO DO CEUCR.



FONTE: PEREIRA, R. A., 2013.

Em meados da década dos anos de 1960 se constitui, no bairro Cidade Nova, o CEUCR, no dia 24 de junho de 1964, que tinha como Presidente o Sr. Alvandino Machado Padilha. O CEUCR foi registrado anos mais tarde, conforme descreve a publicação abaixo do Diário Oficial:

O Centro Espírita de Umbanda “Cristo Redentor”, com sede nesta cidade de Rio Grande, Estado do Rio Grande do Sul, com prazo de duração indefinido, tem por finalidade propagar e defender a religião de Umbanda, unificando-a, dentro dos princípios essenciais. É administrado por uma Diretoria composta de Presidente, Vice-Presidente, 1º e 2º Secretário e 1º e 2º Tesoureiro, cabendo ao Presidente representar o Centro ativa e passivamente, judicial e extrajudicialmente e em todas suas relações com terceiros. Sendo que os sócios não respondem subsidiariamente pelas obrigações assumidas pelo Centro. O Estatuto só poderá ser reformado, no tocante à Administração, por uma assembleia Geral para esse fim

convocada. A dissolução do Centro não se efetuará enquanto houver três (3) sócios. Na hipótese de extinção do Centro, em razão da falta de sócios, deliberação unânime ou sentença judicial, seu patrimônio social será doado à Associação Espírita Dr. Guaíba Rache se na época aquela Associação tiver como finalidade o encargo de trabalhar para o Hospital Espírita e no caso negativo, a critério dos sócios remanescentes³⁵⁰.

Deste modo, o enunciado acima, referente à ata de fundação do CEUCR, evidencia a proposta de defesa da religião umbandista. E dentro destes parâmetros de defesa e de propagação cultural, o referido Centro umbandista reforça o ideal de congregação dos praticantes religiosos. E auxilia nos expoentes de externalização das manifestações religiosas e também da salvaguarda de objetos que demarcam a história da Umbanda na Cidade de Rio Grande. O exemplo é o das festividades em homenagem à Rainha das águas salgadas, Iemanjá e do primeiro Congá de Umbanda do introdutor da religião na cidade.

FOTO 22 – O PRIMEIRO CONGÁ DE OTACÍLIO CHARÃO.



FONTE: PEREIRA, R. A., 2009.

Com o seu comprometimento associado às ações de devoção e ainda de reconhecimento, o CEUCR era assentado na paisagem urbana de Rio Grande sobre

³⁵⁰ Extratos de estatuto Centro Espírita de Umbanda “Cristo Redentor”. **Diário Oficial**, dez. 1969, (p.21)

a expressão mitológica de Oxalá e sincretizado na imagem católica de Cristo Redentor. No início da década dos anos de 1970, toma a dianteira junto aos membros da URUMI, no que se constituiria no maior símbolo da religião da umbanda na cidade de Rio Grande, assentado na praia do Cassino, o monumento em homenagem a Iemanjá.

Como se pode constatar na reportagem da época sobre o cronograma das festividades do seguinte modo:

A União de Umbanda Mãe Iemanjá, na noite de hoje reunirá os fiéis para a grande homenagem que será prestada a Iemanjá quando os umbandistas efetuarão a inauguração da estátua feita pelo escultor rio-grandino Érico Gobbi, na praia do Cassino.

A programação organizada pela entidade começa às 12 horas hoje com uma grande peixada a ser oferecida aos elementos da imprensa e de radiofonia local, a ter por local o hotel atlântico.

Às 22 horas e 30 minutos usará a palavra o orador oficial que vai saudar às autoridades e dissertar sobre o evento. A seguir falarão diversos representantes de entidades da Umbanda locais e visitantes.

Quando os relógios marcarem 23 e 30 minutos, formar-se-á uma corrente somente de /caciques, para a consagração da Iemanjá, [...]. Finalmente, às 24 horas, será feita uma prece e cantado um ponto de Iemanjá, quando será levado, em procissão, um barco com oferendas a Iemanjá. Após, cada Centro fará seus trabalhos sobre orientações de seus Caciques³⁵¹.

Diante da reportagem acima, é possível notar que, apesar de a união entre os grupos religiosos acontecer e a de inovação da proposta de divulgação das festividades em homenagem a Iemanjá ocorrerem, a situação da Umbanda no cenário citadino continuava a mesma, da busca pelo reconhecimento social. E mesmo com as resoluções ocorridas em favor da religião no período ditatorial, o reconhecimento da umbanda como religião, em 1975, a relação com os meios midiáticos era a melhor forma de reverter a situação de preconceito.

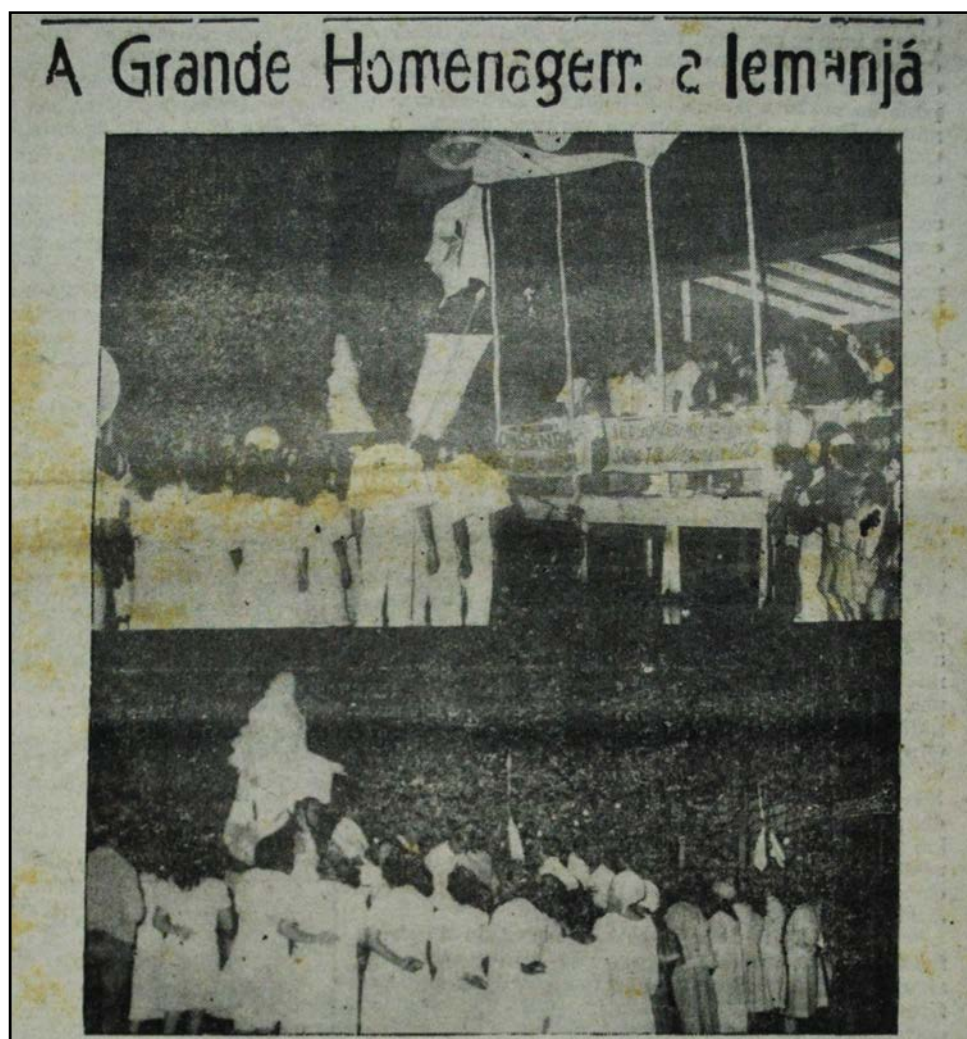
A esse respeito, Pereira³⁵² aponta ainda uma situação alavancada no jogo de forças social e também de uma resistência pelo reconhecimento enquanto localidade por parte do poder político e dos grupos umbandistas, por intermédio do elemento mítico religioso como base para um simbolismo religioso. Quanto mais forte era a tendência dos praticantes umbandistas para crer em um poder invisível e inteligente presente na natureza, mais eles reconciliavam essas inclinações de devoção. Eles

³⁵¹ Na festa a inauguração da estátua. Rio Grande, domingo, 1º de fevereiro de 1976. **Jornal Rio Grande**. Ano LXII, n 51, p. 8.

³⁵² PEREIRA, R. A. Tributo à Iemanjá: festa religiosa na praia do Cassino-Rio Grande-RS/Brasil. **Revista Geografar**. Curitiba, V. 9, n. 2, p.84-103, fev. 2015.

eram conduzidos a unirem o poder invisível expressado no fator da devoção ao objeto que demarcava o poder visível representado na estátua. Esta conferia a constituição de um símbolo espacializado e assentado da Umbanda na cidade, (FOTO 23).

FOTO 23 - INAUGURAÇÃO DO MONUMENTO A IEMANJÁ NA PRAIA DO CASSINO EM 1976.



FONTE: JORNAL RIO GRANDE. N.53, 1976. P.11.

E neste cenário de devoção e de espacialidade religiosas despontadas no cenário urbano da cidade, a Umbanda internamente apresentava fatores que conduziam à territorialidades do sagrado. Ou ainda, segundo Bourdieu³⁵³, entende-se como a configuração de um conjunto de símbolos e também de campos de lutas

³⁵³ BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

da própria sociedade em uma de suas dimensões. Aquela é mais aparente, a qual se materializa, nas formas espaciais, ou seja, não atrelada somente como uma organização histórica subordinada às relações sociais entre os grupos, permeadas pelo fator econômico, mas sim a devoção.

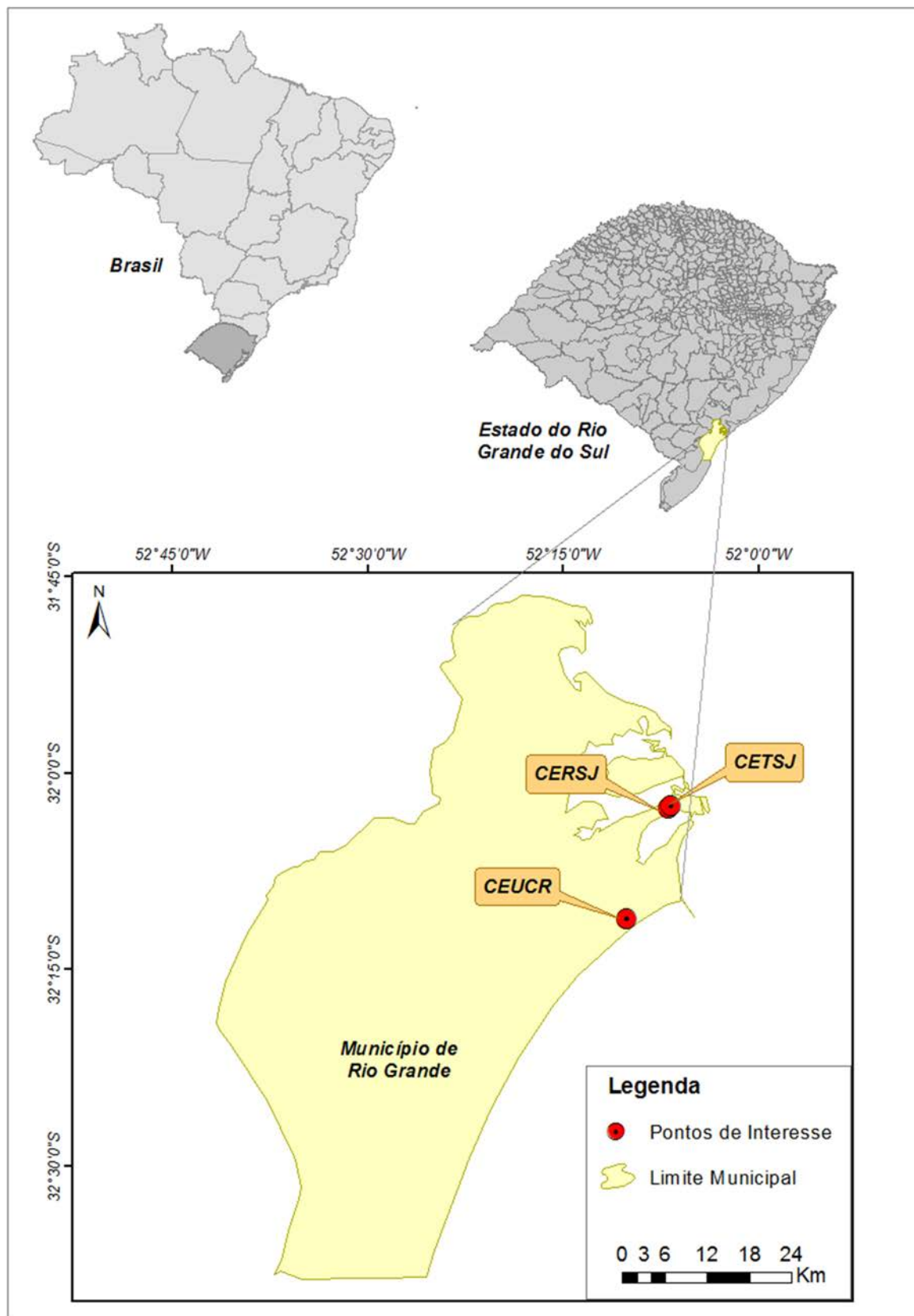
Mediante isto, as religiosidades apresentadas pelos grupos umbandistas representadas em um espaço citadino ainda articulado e contemplado por uma fonte de imaginação e disputa de poder, cuja carga de valor era determinada por uma espacialidade contemplada, próxima de seus praticantes, ou seja, despontada como significativa para o indivíduo e a comunidade religiosa. Deste modo, para o religioso, era um espaço que apresentava roturas, quebras, com porções do espaço qualitativamente diferente uma das outras na contemplação da sacralidade exercida pelos umbandistas em Rio Grande.

Tal situação pode descrever-se através do relato abaixo:

A URUMI, no tempo do Vilmar Tavares, que era com outro nome. Era União Rio-grandina Mãe lemanjá que aí quando o Pai Nilo assumiu, passou a se chamar União Rio-grandina de Umbanda e Africanismo Mãe lemanjá. E tinha o Cardoso, se eu não me enganei que tinha uma associação. Outra associação que uniam os Terreiros. Era estranho assim, o Vilmar Tavares era isso, foi no tempo da ditadura, tinha a União de Umbanda e eles eram da situação com Rubens Emil Correa, entre outros. Então, eles faziam a festa de não se dava e era oposição, ele fazia a festa de lemanjá na Barra lemanjá, onde é agora ali, que tem a estátua feita pelo Érico Gobbi, a lemanjá. Como o Cardoso [...] ³⁵⁴.

Além disso, ressalta-se o analisar a historicidade da Umbanda, e principalmente os interditos que ligam os grupos umbandistas do CERSJ, CETSJ, CEUCR (FIGURA 7, p.169) ao fazer existencial umbandista. Estes grupos com ações que envolveram a cidade no seu âmago, configurando e assentando espacialidades como atos de devoção e principalmente de demarcação de uma religião, no sentido que envolve ao longo dos anos a existência umbandista do ser praticante na definição de compreensão de mundo.

³⁵⁴ Conforme trecho transcrito da entrevista com REIS, S. C. T. **Umbanda na cidade de Rio Grande**. Rio Grande, 10 jul. 2013. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

FIGURA 7 – MAPA DE LOCALIZAÇÃO DOS TERREIROS CERSJ, CETSJ E CEUCR.

FONTE: IBGE (2013), ORGANIZADO POR PEREIRA, R. A., 2014.

As ações relatadas sobre os grupos religiosos deram a dimensão do impacto de seus atos para a religião na cidade como ainda fora dela, os quais foram mais profundos do que se avaliava inicialmente. Percebeu-se que os Terreiros constituíram ações em que os movimentos cíclicos pontuados no tempo e no espaço incluíam o despertar de uma cultura, mesmo nas situações em que, na sua comunidade religiosa, não havia o conhecimento integral do contexto inserido.

Partindo assim de um conhecimento cultural resultante de uma dinâmica social, em que os complexos movimentos dos grupos umbandistas citados, desafiaram a compreensão do espaço citadino rio-grandino, ao buscar o mundo passado também nos intermeios da vida cotidiana para a compreensão dos movimentos socioculturais do presente da Umbanda em Rio Grande.

No sentido que analisar as ações destes grupos somente por meio da relação opressor/oprimido, no entanto, é apontar, por um lado, a violência sofrida através da ação de coerções e preconceitos, mas, por outro, é restringir sua importância histórica. Assim, foi necessário compreendê-la como movimentos de resistência e principalmente de reinvenção e inserção social.

Será aportado nos próximos parágrafos, no capítulo a seguir, sobre a relação do ser umbandista e sua representação nos dados oficiais e no poder do seu território que também constituem espacialidades de um sagrado umbandista.

CAPÍTULO 4

A GEOGRAFIA NO ESPAÇO DOS SERES DE LUZ

4.1 O SER UMBANDISTA E A SUA REPRESENTAÇÃO NOS DADOS OFICIAIS

A Umbanda, no Brasil, como sistema religioso organizado, reconhecido como tal pela sociedade, enfrenta percalços devido ao preconceito; implica, portanto, na sua forma de assumir a identidade por parte de alguns religiosos.

Nos últimos 20 anos, houve um interesse expressivo pelos estudos voltados às religiões de matriz africana. Mas pesquisas tinham como pano de fundo a questão do sincretismo e do paralelismo com a religião considerada hegemônica no país, a Católica Romana. Esse ponto foi abarcado também por pesquisas oficiais, a exemplo do IBGE, que não vinculavam a Umbanda, em seu recenseamento, como uma forma de devoção singular incluso no contexto religioso nacional.

A integração de pesquisas acadêmicas voltadas a essa religião produz informações sobre a Umbanda, das quais é possível justificar o seu singularismo, as quais serviram de parâmetro para o seu reconhecimento junto ao IBGE no seu recenseamento geral, como uma forma de o homem dialogar com o mundo. E assim, haveria um estrato específico, não coligado somente ao grupo das religiões de matriz africana.

Considera-se o fator histórico que a imagem da religião no país ganha forma como instrumento estratégico para a manipulação e perpetuação de poder. Este é exercido e cede lugar de repressão exterior, e passa a ser interiorizado no modo de assumir a identidade frente ao recenseamento.

Diante disso, o simbólico imbricado à identidade implica elementos complementares da estrutura do pensamento. De modo que realiza todos os tópicos, principalmente, em áreas como a religião e a emoção, onde, se sabe, “os símbolos se sentem em casa”³⁵⁵.

A partir da análise dos dados de recenseamentos realizados no Brasil, é possível afirmar que ela permanece um desafio à capitulação da imagem real da religião no cenário nacional, em especial, a Umbanda. Religião que ganhou reconhecimento oficial, e os seus praticantes não precisaram tirar mais alvará na

³⁵⁵ CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.(p.87)

polícia, a partir do ano de 1975, para a prática de seus rituais. E mais, ela ganha estrato específico de pesquisa pelo IBGE, a partir do Censo realizado no ano de 2000.

Conforme descreve abaixo, do senhor Glenio, médium umbandista e palestrante, sobre a religião é possível perceber a explicação de que ela é uma religião e não um segmento de outras, no seguinte relato:

Então, meus irmãos, meus amigos, quando se é, é. E quando não é não é. Então, o que eu quero dizer para vocês é que se siga o propósito de que a Umbanda também tem as suas referências. De que o Batuque, o Candomblé, Jejê, Nagô, Angola, Mina também têm as suas referências, só que eu quero dizer de todo o coração que a Umbanda não se mistura, ela é uma religião própria. E que o Candomblé também não, as religiões de matriz africana. São religiões milenares. Tudo bem. A Umbanda tem 106 anos, com certeza né. Vai fazer 107 anos e nós estamos aqui como vemos pelo orientador, nosso Guia espiritual, fundador da nossa religião Caboclo das Sete Encruzilhadas³⁵⁶.

Para isto deve ser entendido aqui por identidade, em sentido que o termo tem no relato acima, ao mesmo tempo, valor descritivo e valor emblemático sobre a religião Umbanda. Pois ele acumula na sua fala a identidade de si. E denuncia o conjunto das marcas distintivas que possibilitam identificar o umbandista. Pelos traços descritivos que são pronunciados, ele acumula a identidade numérica e qualitativa, a continuidade contínua e a constância no tempo.

Para tanto, buscou-se compreender as relações que envolviam tal desmerecimento, as demais expressões religiosas no país, em especial a Umbanda. Com isto, consultaram-se dados de décadas anteriores; no encontro de respostas que fossem coligadas à história do Brasil.

E dentro de uma totalidade, os dados aguçam o entendimento da rede de informações que, junto com os números estabelecidos, aponta para a espacialidade religiosa da Umbanda como uma ordem próxima de um processo de generalizações, mas que retrata uma faceta da devoção umbandista. E permite pensar o plano da ordem do local, constatando com o elemento vivido religioso. São vistas duas facetas da religião:

- 1) a oficial, que envolve apenas o reconhecimento por meio da declaração confessional;

³⁵⁶ Conforme trecho transcrito da palestra com VEIGA, G. C. A. Palestra sobre a identidade umbandista. In: 3º **Congresso de Umbanda na Cidade de Rio Grande**. Rio Grande, 30 mai. 2015. Gravado por PEREIRA, R. A.

2) e a outra, em que o número é representado como um sujeito atuante dentro do pensar especializado da Umbanda.

Em presença deste contexto, há de se salientar o refletir do espaço e a espacialidade religiosa da Umbanda como categorias imbricadas. E a transgressão ao instantâneo registro de um momento, determinado na forma do Censo, demonstra uma dimensão necessária também de uma espacialidade em parte superficial, do imediato da representação religiosa.

Com isto, ao compreender o presente panorama da Umbanda, encontram-se os componentes forçosos da vida urbana, os quais surgiram sob todas as configurações de imposição no passado. Porém, não são claras as linhas divisórias que separam as suas importâncias. O paradoxo espacialização da Umbanda é um limiar de informações distantes da sua realidade de prática religiosa. A sua instalação no cenário nacional foi combatida por um Estado não laico, que teve o poder de, aos poucos, ouvir os gritos de uma comunidade religiosa dentro de uma visão igualitária.

No Recenseamento Geral de 1940, mesmo com a forte presença da Umbanda no contexto nacional religioso, principalmente na antiga Capital Federal, a cidade do Rio de Janeiro, e nos Estados sulinos da Federação, exemplo do Rio Grande do Sul, a denominação da Umbanda não consta como religião no referido documento.

O quadro para a cidade de Rio Grande neste período era de uma população de 60.802 habitantes e apresentava um cenário religioso complexo para o Censo. Pois os adeptos da Umbanda, que não se declaravam católicos, poderiam estar dispersos como espíritas, que correspondiam a 4.760 habitantes; de outras religiões, com 216 habitantes; ou de religiões não declaradas, com 108 habitantes.

A situação que a declaração das religiões no Recenseamento Geral da década seguinte é explicada da seguinte forma:

Em referência à religião, discriminaram-se aquelas que congregavam maior número de adeptos no país. Figuram no grupo. Sem religião as pessoas que fizeram expressamente esta declaração. As que não apresentam resposta à indagação sobre a religião professada foram contadas no grupo sem declaração. Em qualquer dos dois casos, quando se tratava de

crianças, foi atribuída à religião materna. O assunto, no Censo de 1950 foi investigado através de critérios semelhantes³⁵⁷.

Desta forma, nas décadas seguintes, o quadro no modo da pesquisa para a religião não sofreu alterações na sua forma de classificação. A identidade seguia a simbolização de um sentimento voluntário do Estado por meio do Censo em perpetuar confissões consideradas hegemônicas. Já por parte da comunidade religiosa, como forma de se proteger do preconceito, muitos seguiam em confessar outras formas de devoções.

O enclave é o escudo que alguns grupos sociais exercem no caso dos Terreiros de Umbanda, como forma de desenvolvimento da cultura, do político e do social. Este fato vai ao encontro da reflexão sobre a questão destes grupos religiosos. A mestiçagem não mestiçou o fator econômico nem mesmo as categorias de poder, que ficaram como hegemonicamente eurodescendentes. Com isto, o espaço urbano adquire, para eles, um caráter estratégico de micro e macro estruturas, determinado, cultural e religiosamente.

O caráter estratégico compõe a realidade urbana e este, por conseguinte, é uma realidade que transcende o trabalho em que os homens oferecem suas energias e capacidades, de maneira recíproca, para os fins materiais, coisas, ou na forma de serviço. Essa se caracteriza como a separação dos espaços produzidos sócio e culturalmente. E constitui o ponto de partida para a concentração cultural da sociedade contemporânea, uma vez que os “próprios atos de fala são ações e uma vez que, por implicação, os locutores também são agentes³⁵⁸”. Principalmente, na exposição do Dirigente Espiritual:

A Umbanda abraça todos sem perguntar qual é a religião dele. Porque nós somos a Umbanda Universal. E se a Umbanda Universal é a força divina de Deus, a força das energias positivas dos Guias e dos protetores que trabalham todos os dias sem nos cobrarem nada. E às vezes não me incorporam porque eles mandam por mensagens, ou nos orientam para que façamos tal coisa. Então, deixe que seu filho vá à missa, deixe que seu filho vá ao culto evangélico, ou de outra igreja qualquer, porque acaso, tenhamos medo de que vamos perder uma pequena ovelha, não tem confiança no seu rebanho - pois eu sou o contrário. Nós somos poucas ovelhas. E eu não me importo que ele se vá. Quer ir numa igreja vai, quer ir num Batuque vai. Vão aonde quiser, porque ele tem fé ele sabe, e eu sei que ele vai lá assistir um

³⁵⁷ IBGE. Censo Demográfico de 1960. Rio Grande do Sul VII Recenseamento Geral do Brasil: Série Regional V. 1 Tomo XVI. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Departamento de Estatística de População. (p.XIII).

³⁵⁸ RICOEUR, P. **O si-mesmo como outro**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. (p.XXXII).

culto e que depois ele vai celebrar no dia que estiver trabalho ele vai vir no dia que tiver que fazer o seu trabalho na área espiritual. Então, eu não tenho medo de perder nenhuma ovelha do meu rebanho. E tenho certeza que as ovelhas do meu rebanho só se perdem se eu não souber conduzir. E as pessoas que são inseguras que são médiuns, que não pode ir a outro Centro a outra religião. É, porque, eles não estão capacitados para fazerem a parte deles e se houver [...]³⁵⁹

O reconhecimento religioso, no campo de luta por um espaço maior entre outras religiões, forma uma resistência. Mas, também a apropriação do caráter político constitui, dentro da urbanidade, novos signos e mitos imediatos que se somam à expressão dos grupos religiosos.

Há uma socialização clandestina em torno do jogo simbólico do terreiro. Em função dela dá-se a conversão analógica andejada pela força. Os espaços de 'aldeia' na cidade moderna (o terreiro e seus desdobramentos litúrgicos - festivos) caminham no sentido da transação, da negociação ou do 'acerto' [...], como estratégia popular³⁶⁰.

A visão de uma percepção alicerçada pelo espaço visto como um todo, na descoberta do que fornece o conjunto de estímulos à busca através da religiosidade, prenuncia o intermundo e visa-se compreendê-lo junto. As espacialidades formadas pela devoção, antes de fornecer uma apropriação do mundo, sem negligenciar os fatores, social e político.

A compreensão do espaço é entendida como o local das atividades integrais dos indivíduos, mas não como um receptáculo imóvel e, sim, como dinâmico que acompanha as manifestações promovidas pelos atores sociais, e este apresenta algo que perpassa as relações de mera produção, que nele se desenvolvem no tempo e no espaço, são denominadas de ações ativas, neste caso, que abarcam a religiosidade. Pois, "fala-se de pessoas ao se falar das entidades que compõem o mundo. Fala-se delas como "coisas" de um tipo particular³⁶¹" que os dados olham para o coletivo.

No Brasil, a população, em 19 anos, cresceu 29,92%, segundo o último Censo, no período de 1991 até 2010 e as religiões de matriz afro-brasileira acompanharam este crescente número de pessoas declaradas residentes por

³⁵⁹ Conforme trecho transcrito da palestra com VEIGA, G. C. A. Palestra sobre a identidade umbandista. In: 3º **Congresso de Umbanda na Cidade de Rio Grande**. Rio Grande, 30 mai. 2015. Gravado por PEREIRA, R. A.

³⁶⁰ SODRÉ, Muniz. O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988. (p.104).

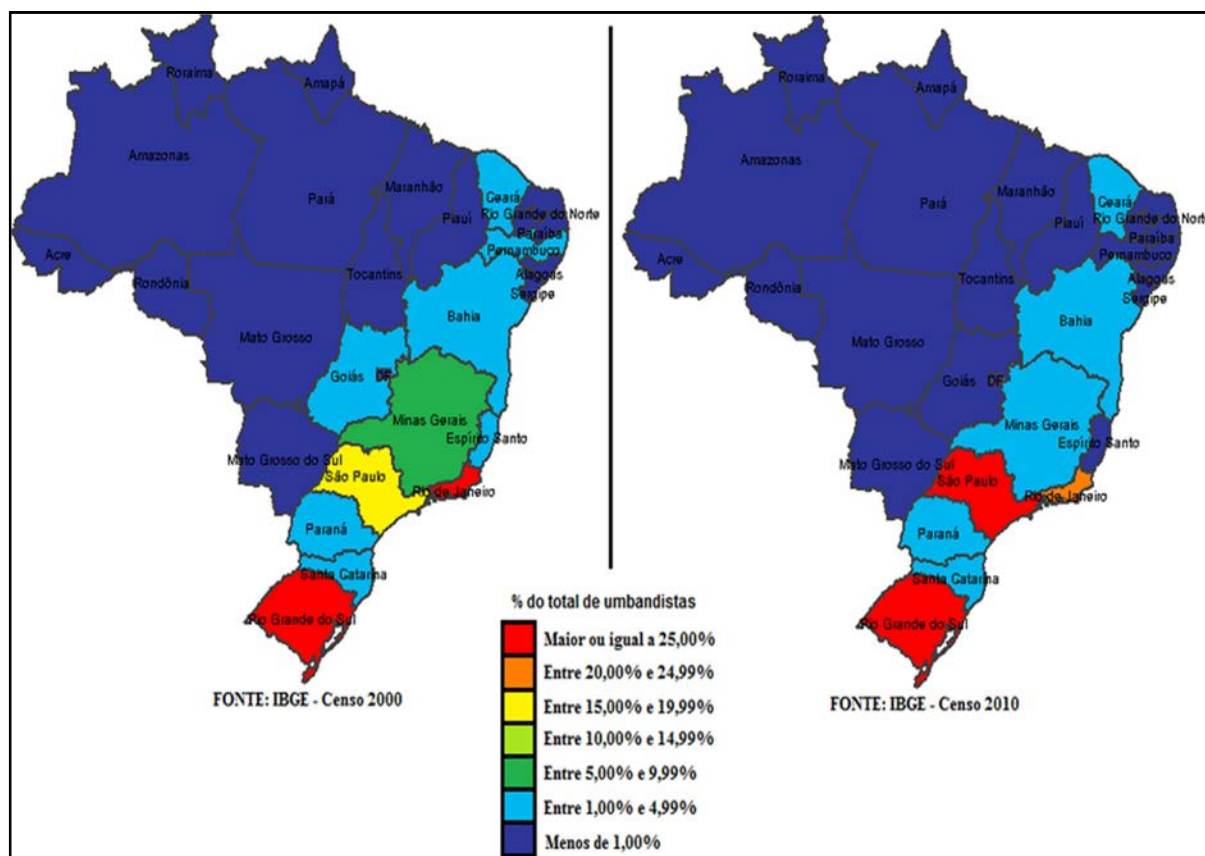
³⁶¹ RICOEUR, P. **O si-mesmo como outro**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. (p.7).

religião. Assim, no recenseamento do ano de 1991 foi de um total de 146.815.818 pessoas. No país havia 0,44% de pessoas declaradas como pertencentes à religião da Umbanda e do Candomblé no total.

Dentro deste cenário, os números das religiões de matriz afro-brasileira aumentam. E, neste panorama, o Censo do ano 2000 apresentava uma população de 169.872.856. Destes declarados para a Umbanda, foram 0,23% e, para o Candomblé, 0,07%, em um total de 525.013 pessoas declaradas pertencentes à religião de matriz africana.

Os dados do último Censo para o país apontam um quadro complexo, pois apresentam mais vertentes que compõem as religiões de matriz afro-brasileira. Com isto, a população declarada, no ano de 2010, era de 190.755.799. Destes, 0,30% se declararam como pertencentes à Umbanda e ao Candomblé, 0,21% para a Umbanda, 0,08% para o Candomblé e 0,007% para outras declarações de religiosidade afro-brasileira, totalizando 117.759 pessoas assumidas pertencentes à religião de matriz africana (FIGURA 8).

FIGURA 8 – QUADROS DA UMBANDA NO BRASIL NOS ÚLTIMOS CENSOS.



FONTE: IBGE- CENSOS 2000 E 2010.

E na esfera do Estado do Rio Grande do Sul, os dados dos últimos Censos apontam para números expressivos dentro do contexto nacional. No Recenseamento do ano de 1991, com uma população, no Estado, de 9.138.453 pessoas declaradas na pesquisa do IBGE, para a Umbanda junto ao Candomblé, 1,22% da população citada se assumiram nestas confissões religiosas.

Porém, só no Censo do ano de 2000 foi possível compreender que o número maior de declarados entre as duas religiões estava com a Umbanda. A população do Estado cresceu 11,48% em relação ao recenseamento anterior, a Umbanda apresentava 1,10% e o Candomblé 0,08%. Neste cenário, as religiões de matriz afro-brasileira contabilizavam 121.180 adeptos.

O Rio Grande do Sul é analisado pelo IBGE como Estado com fortes raízes religiosas afro-brasileiras, fator expresso no modo de assumirem, declarando a sua devoção em religiões de matriz africana nas pesquisas. Esse ponto é salientado em uma entrevista realizada com a médium de Umbanda. Ela relata a respeito de assumir a sua religião, do seguinte modo:

Olha! Sofrer preconceito nunca sofri pela religião que eu escolhi por pessoas de fora. Não notei, porque até mesmo. Eu não tenho vergonha de assumir que eu sou umbandista. Me perguntam a minha religião. E eu não vou dizer que sou católica, porque não frequento a Igreja católica, porque Deus está em todas as religiões, mas não frequento, então não posso dizer que sou católica, sou umbandista frequento a Umbanda e não tenho vergonha de dizer. Acho que ninguém deveria ter vergonha de falar. Pois tem pessoas que tem medo do que as pessoas vão falar, mas eu não tenho esse medo. Eu acho que eu fiz esta escolha pra minha vida e é esta escolha que eu quero continuar não pretendo mudar, nem posso mudar “nesta altura do campeonato”³⁶²

As religiões de matriz africana apresentam números expressivos que vêm ao encontro de seus adeptos se assumirem. Os dados realçam tal atitude, pois no Censo do ano 2010, os números para a Umbanda e o Candomblé foram de 1,47%, para a Umbanda, de 1,31%, para o Candomblé, 0,07%, de outras declarações de religiosidade afro-brasileira, 0,08%, para uma população pesquisada no Estado de 10.693.929 pessoas residentes.

E no período compreendido em 19 anos, entre 1991 e 2010, os dados para a cidade de Rio Grande em relação à declaração de devotos nas religiões de matriz africana obteve um aumento. Porém, foi neste período, no Censo do ano de 1991

³⁶² VARELLA. P. V. **O médium umbandista e a religiosidade**. Rio Grande, 5 abr. 2014. Entrevista concedida a Rogério Amaral Pereira.

que aparece o nome da Umbanda e do Candomblé, mas juntos com um integral de 7,64% do total de 172.423 pessoas recenseadas na cidade. E estas duas religiões estavam atreladas ao grupo de outras declarações de religiosidade afro-brasileira que neste Censo não teve percentual.

Porém, no Censo do ano 2000, o município apresentou uma população declarada umbandista maior, pois as pessoas se declararam como pertencentes a esta religião, compreendendo 6,37% da população da cidade, que era de um total de 186.544 habitantes. E os números para o Candomblé foram de 0,40% e sem percentual para outras declarações de religiosidade afro-brasileira, compondo, um total de 12.639 declaradas como pertencente à religião de matriz afro-brasileira.

O número de pessoas na confissão religiosa atrelada às religiões de matriz africana cresceu no município de Rio Grande. E pode ser verificado nos dados do último Recenseamento, no ano de 2010, com o total de 15.509 declarados. A população da cidade recenseada cresceu 5,72% em relação ao Censo do ano de 2000. As religiões de matriz africana acompanharam estes números, pois o grupo de pessoas declaradas pertencentes às duas religiões, Umbanda e Candomblé juntas, compunham 3,93%. Já para o grupo só de pessoas pertencentes somente à Umbanda era de 3,60%, e 0,28% para o Candomblé. Seguindo a descrição do grupo de religiões de matriz afro-brasileira, 0,04% pessoas se declararam pertencentes à categoria outras declarações de religiosidades afro-brasileiras.

Dentro deste contexto, o refletir sobre a sacralização, dentro do viés cultural religioso, destacam-se as interpretações de questões sociais, a exemplo da devoção dos habitantes da área urbana rio-grandina e a sua relação com a religiosidade através dos dados do Censo, pois se entende a relação das pessoas que compõem o grupo religioso. E o campo de pensamento é feito de tal modo que não se pode “operar nenhuma referência identificadora a pessoas sem assumir a identidade do sujeito de atribuição dos predicados³⁶³”.

Apresenta-se a estruturação e organização na forma de compreender os recortes espaciais, atribuindo-lhes, com isto, uma apreensão coerente também da realidade social desta religião no país (FIGURA 9, p.180), conforme os dados do IBGE no último Censo demográfico em 2010.

³⁶³ RICOEUR, P. **O si-mesmo como outro**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. (p.14).

E mais, é possível tal apreensão social com maior detalhe, quando é explorado o meio onde se habita, a cidade natal, pois através do mesmo é que se desenvolve a forma crítica e racional na produção do conhecimento de elementos que fundamentam o presente e os quais são percebidos como reais e concretos.

Deste modo, entender que o espaço sacralizado rio-grandino necessita ser abrangido como um produto social desvelado na sua interpretação espacial. E, sobretudo, como resultado da atividade de uma linha de gerações através de seus atos sociais e culturais, estes agem sobre ele modificando-o, humanizando-o, tornando-o um produto cada vez mais distanciado do meio, mas próximo do natural, por meio da devoção.

A Umbanda, neste contexto de recenseamentos, é analisada como exposição da sacralização compreendida como composição dos aspectos simbólicos materiais. E também através do artefato religioso cultural, que manifesta uma sistemática de valores sociais, os quais, às vezes, são negados por parte da sociedade.

Mediante o que foi exposto, compreende-se que a identidade umbandista é entendida como transcendente ao simbólico dos dados; e mais, esta não é meramente fruto do acaso descoberto, fundado ou constituído. Mas a identidade é, sim, reivindicada, tida e operada pela comunidade religiosa.

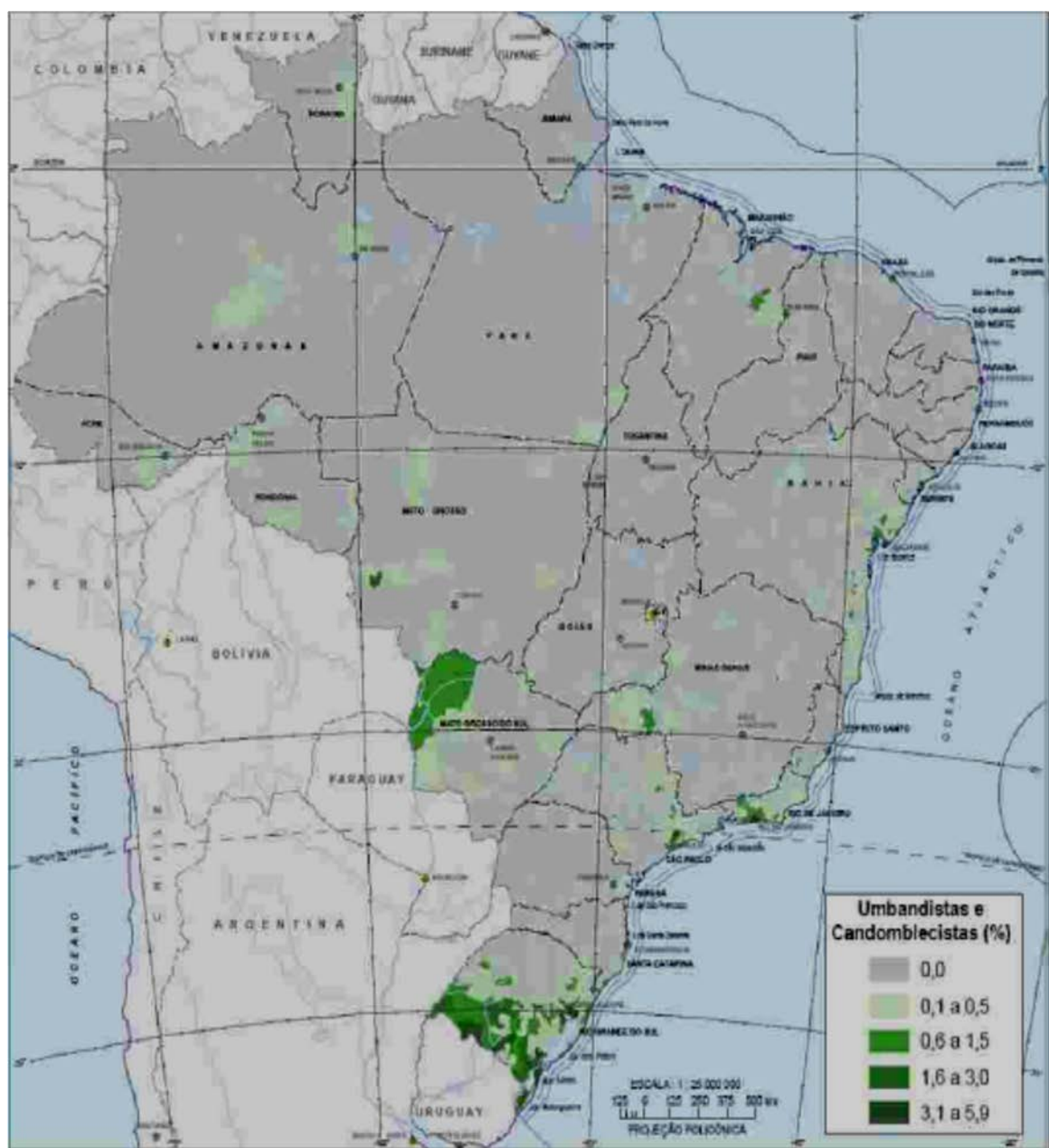
A Umbanda cresce no país com a autonomia ligada aos grupos religiosos. Não em ter em sua essência a mera forma de sincretização de seus elementos religiosos, mas a predominância da fé e da caridade como símbolos aclamados em uma voz que ecoa nos quatro costados do mundo. É o que mostra o relato abaixo, altamente expressivo, de um umbandista sobre a afinidade simbólica de espacialidade com a sua identidade religiosa:

E quando eu ouço alguma coisa que eu tenho certeza absoluta que não é da Umbanda que não é trabalho nosso. Eu vou sim defender a minha religião, porque eu sou umbandista de quatro costados. E, quando se diz umbandista de quatro costados, isso quer dizer norte, sul, leste e oeste. É de todos os lados e de todos os jeitos. E não, por acaso, também formam uma cruz. E também muito importante o vento que corre pelas as ruas retas dos nossos caminhos da nossa vida³⁶⁴.

³⁶⁴ Conforme trecho transcrito da palestra com VEIGA, G. C. A. Palestra sobre a identidade umbandista. In: 3º **Congresso de Umbanda na Cidade de Rio Grande**. Rio Grande, 30 mai. 2015. Gravado por PEREIRA, R. A.

O universo mítico e natural da Umbanda, personificado na comunhão entre esses elementos que compõem o encanto de evocação das Entidades, é traduzido também pelos dados do espaço sacralizado do Terreiro e fora dele. Ele faz parte de um espaço diferenciado da localidade onde se encontra inserido, pois quando a porta do mesmo se abre para o seu interior, significa, de fato, uma solução de continuidades, ou seja, o local que separa os espaços e a distância entre o religioso.

FIGURA 9 - PERCENTUAL DE PESSOAS UMBANDISTAS E CANDOMBLECISTAS NO BRASIL.



FONTE: IBGE, CENSO DEMOGRÁFICO (2010).

4.2 O PODER NO TERRITÓRIO DA UMBANDA

No universo da Umbanda é possível a análise do território e do poder. Estes são elementos de apreciação, os quais são emanados pelas Entidades religiosas e pelos médiuns umbandistas através do conhecimento religioso e político que abrangem. Com isto, o território, na Umbanda, contempla as ações do grupo religioso que demarcam espaços dentro do ambiente, relacionado também aos espaços públicos urbanos como os da cidade de Rio Grande, para a sua performance devocional.

E neste universo, observado no modo de território e espacialidades sacralizadas, admite-se uma infinidade de símbolos e signos. Muitos deles encontram-se relacionados à questão do poder atribuído ao discurso umbandista, por ser um elemento que apresenta espaços definidos e delimitados a partir da manifestação das autoridades religiosas.

No entanto, é importante salientar que as autoridades religiosas não são analisadas sobre um todo, mas por traços de devoção constituídos de modo público, sem ferir o seu elemento de ocultismo que é um dos traços primordiais desta religião. Porém, com o refletir sobre uma “linguagem mítica que funciona como recurso [...] com o qual se compreende a incompreensibilidade como prova irrefutável do sagrado³⁶⁵” nestes espaços.

Os espaços sacralizados constituem-se em marcos referenciais para o indivíduo e o coletivo religioso neste sistema de crença, pois ele remete ao *status* de evocador das potencialidades e das forças das divindades. E estas potencialidades são exercidas em inúmeros momentos da vivência do religioso.

Quanto a isto, o senhor Ismael, médium umbandista da corrente mediúnica do CERSJ, narra o seguinte:

Foi no momento que eu vim aqui e eu comecei a sentir as radiações do Congá, a sentir os fluidos que os meus Guias me passavam, foi quando eu tive a certeza que existia a espiritualidade. A partir do momento que eu senti, eu pude ter a certeza que existia. Foi aí que eu me liguei com a religião. São coisas que aparecem provas pra ti, é uma coisa que tu não precisa pedir, simplesmente acontecem na tua vida, às coisas se encaminham. Tu começa a perceber as coisas como elas são. Tu vê a verdade, tu vê as pessoas agradecendo as vitórias que conseguiram, talvez seja tudo um pouco de fé que a pessoa precisa ter pra alcançar isso. Em

³⁶⁵ RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 2011. (p.88).

tudo na verdade a fé nos Orixás, a fé nas Entidades, na Umbanda em si. Eu acredito que é a fé que move a Umbanda, que move os umbandistas em si³⁶⁶.

Em uma relação de contraprestação, o ser religioso preocupa-se com o domínio divino pela importância que ele representa em sua vivência, em sua constituição como conhecimento. E assim constata a fé e o poder religioso. Conforme o relato acima, consegue-se estabelecer relações intrínsecas entre os grupos umbandistas e o território estabelecido pela religião.

E o território, neste viés, é uma lente importante para ponderar a sacralização dos espaços limitados pelas manifestações da Umbanda. Porquanto, estes espaços são onde as relações do poder se constituem, demarcando territórios e conduzindo espacialidades umbandistas que vão ao encontro do sagrado pelos grupos religiosos. E nestas relações, moldadas pelo território sacralizado, são desempenhados os poderes atribuídos, principalmente às Entidades religiosas, porque elas também conduzem a esses espaços de devoção com seu magnetismo.

Deste modo, o território é compreendido sob a visão existencialista da cultura que prioriza a dimensão simbólico-cultural, mais subjetiva. Nela o território é observado como uma apropriação e valorização simbólica da comunidade rio-grandina umbandista dos Terreiros (CERST, CETSJ e CEUCR) sobre seus espaços.

A dimensão simbólico-cultural do território é uma reordenação do espaço, ou seja, a ordem que se encontra associada ao sistema de informações que compõe a cultura do indivíduo religioso. Assim, o território ganha *status* de espaço informado pelos elementos simbólicos da Umbanda.

Nesta perspectiva, a identificação dos símbolos, presentes no espaço delimitado pela comunidade umbandista, é fundamental para o processo de compreensão da linguagem religiosa das Entidades religiosas (FOTO 24, p.184), referente aos pontos riscados pelos médiuns nas Linhas de Vibração de Iansã, Ogum e Oxum³⁶⁷. Porque, na Umbanda, as representações simbólicas de indivíduos e grupos sociais sobre o mundo religioso são imprescindíveis para a orientação destes nos ambientes delimitados pela dimensão simbólica das Entidades.

³⁶⁶ Conforme trecho transcrito da entrevista com SABBETA, I. C. **O médium umbandista e a religiosidade**. Rio Grande, 19 jun. 2012. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

³⁶⁷ Conforme descrito pela médium umbandista do CETSJ.

Para Ricoeur³⁶⁸, a linguagem confere uma forma de falar de mundos diversificados e que apresenta em seu cerne a cultura do homem. Com isto, os signos são mediadores desta forma de se manifestar neste mundo, pois ele se engendra pelas temáticas da cultura e da religião, principalmente pela ação humana.

Contudo, a linguagem, intercedida por signos, confirma a polissemia dos símbolos, que faz os sentidos se multiplicarem nas manifestações sociais. E esta manifestação da linguagem, que é exercida também pela mediação simbólica da ação, revela a reflexão sobre o ser.

Portanto, compreender o ser médium umbandista é entender as suas afinidades com as mediações dos signos religiosos e o mundo. Pois é dentro deste território que também é exercida a função do pensamento e da transformação dos espectros de mundo, colocando em exercício a consciência de forma reflexiva, pois, “ao se falar das Entidades que compõem o mundo, fala-se delas como “coisas” de um tipo particular³⁶⁹”.

E a interpretação do signo religioso torna-se o procedimento de entender os símbolos religiosos pela articulação do explicar e do abranger do território. Porquanto, estes símbolos religiosos também mudam, “mas, o seu princípio subjacente, a atividade simbólica como tal, permanece a mesma³⁷⁰”. Assim, a interpretação deste espaço labora como um documento na assimilação do contexto devocional.

Com isto, as Entidades religiosas (QUADRO 6, p.188) e (QUADRO 7, p.189) são promulgadas pelo indivíduo umbandista como um eu definido como empírico, por isso transcendental. Pois ela é reportada a uma intersubjetividade presente no umbandista que vem ao encontro da filosofia do cogito, de um cogito instantâneo, porque só é tratada a identidade do religioso de um modo; “essa identidade é a identidade de um mesmo que escapa à alternativa entre permanência e modificação no tempo³⁷¹”.

Contudo, o religioso contempla também um eu para a construção hermenêutica fenomenológica particular. Por outro lado, num eu que não é sozinho,

³⁶⁸ RICOEUR, P. **Teoria da Interpretação**: o discurso e o excesso de significação. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1976.

³⁶⁹ RICOEUR, P. **O si-mesmo como outro**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. (p.7).

³⁷⁰ Idem. (p.123).

³⁷¹ Idem. (p.19).

ou seja, é um produto de um discurso que é social. Porque a religião é um discurso coletivo.

FOTO 24 – SÍMBOLOS DA LINGUAGEM DAS ENTIDADES RELIGIOSAS NO CERSJ.



FONTE: PEREIRA, R. A., 2012.

Neste sentido, a explicação para o cogito instantâneo assenta-se em aspectos das Entidades religiosas como constituintes das qualidades humanas no organizar do espaço e da cultura, e também como uma elucidação da linguagem religiosa. E esta elucidação vem do reconhecimento das forças das Entidades religiosas como uma confissão, ou seja, uma fé, uma crença. Portanto, é através da personalização desta admissão que o umbandista reconhece os espaços como territórios das Entidades.

Este território simbólico também é parte integrante da estrutura do pensamento do umbandista. E nasce de imagens emanadas da experiência diária, pois esse é o espaço onde se pode obtê-lo. Pois este realiza e auxilia o pensar, ou seja, no modo como o umbandista imagina o mundo e determina o que acha importante em selecionar para sua atenção, em meio aos fatos que constantemente o inundam diariamente.

Neste caso, o território umbandista contrai um valor particular, porque ele expõe a dimensionalidade do vivido religioso pelos umbandistas. Com isso, ele ainda apresenta as funcionalidades ligadas à identidade e ao conhecimento do umbandista. Assim, o território na Umbanda apresenta-se também como espaço de inversão dos papéis dos atores sociais. O poder e o prestígio religioso desconhecem o sistema ordinário de classes sociais mundanas, uma vez que ele suspende a realidade social do indivíduo, mas dialoga com ela, levando em consideração somente a valoração religiosa.

É, na observação do médium umbandista que há a relação com os Orixás e as Entidades na afinidade simbólica do território. O senhor Glenio, umbandista universal, como se declara e com mais de 60 anos de atividade religiosa, evidencia que esta simbologia apresenta categorias, do seguinte modo:

A Umbanda tem os seus Orixás e seus Orixás não incorporam. A Umbanda tem, por exemplo, Oxalá é o nosso Pai maior, é Deus, é o primeiro, isso eu estou falando em uma escala de sete Orixás. A Umbanda tem os sete Orixás, sete Linhas e sete Falanges, tudo vai por sete, na Umbanda tudo é sete, são sete energias do triângulo de força que é a energia do caboclo, do Preto-Velho e das Crianças. Para que se saiba melhor, o Caboclo é o Guia que dá desenvolvimento, o Guia que dá orientação é o Preto-Velho, é também o que passa a doutrinação, é o Guia que está mais perto, mais iluminado, ele já está na parte doutrinária mais evoluída por ser Preto-Velho e que na realidade às vezes não é espírito de irmãos que foram negros, mas sim espíritos que estão dentro daquela energia da paz, da caridade, da luz e do amor. E das Crianças são daqueles espíritos que estão iniciando não é que a gente trata como crianças, mas não tem nada a ver como diríamos: São Cosme e Damião que vai incorporar uma criança vão brincar. Isso aí são coisas nossas não são coisas das Entidades³⁷².

Então, o mundo religioso vivido da Umbanda pela comunidade dos Terreiros produz a transitoriedade de espaços delimitados, a que auxilia na viabilidade do processo de enraizamento religioso. Com isso, os espaços simbolizados alternam-se, são fortes elementos da religiosidade.

Com isto, as manifestações religiosas expressam, no território, o contato do umbandista com o espaço que representa o universo das Entidades religiosas. E estes espaços representam o poder e a morada das divindades. Assim, na sacralização do espaço, que se configura como um território, o médium umbandista atribui a significação plena dele como sagrado. E isso está presente também na

³⁷² Conforme trecho transcrito da entrevista com VEIGA, G. C. A. **Umbanda na cidade de Rio Grande**. Rio Grande, 26 mar. 2013. Entrevista concedida a Rogério Amaral Pereira.

relação com os elementos da natureza, e são visualizados e entendidos hierarquicamente com a representação das Entidades religiosas.

A hierarquia é a força, o elemento da religiosidade, da comunicação do médium com as forças da natureza representadas pelos Orixás. A hierarquia espiritual constitui um dos pilares da Umbanda, pois ela “tem seus fundamentos tanto nas hierarquias divinas quanto nas naturais³⁷³”. Assim, nas hierarquias naturais encontram-se os alicerces da magia umbandista.

E nas hierarquias divinas, localizam-se,

a poderosa teogonia e a cosmologia dos nagôs, adotadas pela Umbanda e concretizada em uma religião que tem em Deus, Olorum, o Supremo Criador e tem nos sagrados Orixás um panteão divino em nada inferior ao das outras religiões, povoado por Anjos, Arcanjos, Tronos, Serafins, Devas, Gênios, Deuses e Deusas³⁷⁴

As Entidades religiosas regem a natureza através dos Orixás naturais por meio da magia natural; o seu magnetismo incide em comunicar-se no seu território de força. Esta comunicação, por meio de oferenda em seu território, “ativa seus mecanismos protetores da vida e, após ter feito isso, recebe o auxílio dos seres da natureza”³⁷⁵.

Deste modo, o vínculo entre o umbandista e as Entidades religiosas configura um universo sagrado, no qual a vida encontra-se em toda parte como a sacralidade que institui o território estabelecido pela relação do indivíduo com a divindade. E nele, “os símbolos só vêm à linguagem na medida em que os próprios elementos do mundo se tornam transparentes³⁷⁶”.

O caráter ligado aos símbolos apresenta-se como fator característico na relação céu/terra, pois na Umbanda a sua representação começa de cima para baixo. É como contribui o senhor Wilson, Diretor Espiritual do CETSJ, para o entendimento, no relato a seguir:

Nós começamos por Oxalá, nós saudamos quando vamos abrir os nossos trabalhos, Oxalá é o branco, é a paz e é o que simboliza a roupa que vestimos na Umbanda que é branca. Depois o segundo Orixá é Iemanjá representada nas cores branca e azul ou azul e branco. O terceiro Orixá é

³⁷³ SARACENI, R. **Os arquétipos da Umbanda**: as hierarquias espirituais dos Orixás. São Paulo: Madras, 2011. (p. 45).

³⁷⁴ Idem. Ibidem.

³⁷⁵ Idem. (p.57).

³⁷⁶ RICOEUR, P. **Teoria da Interpretação**: discursos e os excessos de significação. Lisboa- Portugal: edições 70. 1976. (p.73).

mãe Santa Bárbara (lansã) que é vermelho ou vermelho e branco. Logo após, nós temos Oxóssi que é o elemento da fatura, da cura e da felicidade diríamos assim nas cores branca e verde ou verde. Geralmente, todos os Orixás têm o branco, porque vem de cima para baixo e Oxalá é o branco e é o principal. Aí nós temos quinta-feira o Orixá Ogum que é o número cinco que são os dedos das nossas mãos e os dedos dos nossos pés que são cinco. Então, é Orixá da guerra, das energias, da força do mental e com certeza das demandas vencidas. As cores de Ogum são branca, verde e encarnada na Umbanda. Aí na sexta-feira para nós da Umbanda é o sexto Orixá, é Xangô e as cores de Xangô é branco e marrom. O sétimo Orixá é a mãe Oxum, é a mãe de Jesus, é a Virgem Imaculada da Conceição, porque todas Nossas Senhoras são uma, só todas elas são a mãe de Jesus, é uma só que se divide em muitas. Dependendo do momento e da energia do dia. O sábado é o dia de Nossa Senhora da Conceição e o dia de Oxum. Ela é a rainha do amor na Umbanda e as cores de Oxum é branca, azul e rosa na Umbanda, em outros rituais em outros seguimentos religiosos são outras cores. Assim, como são outros dias às vezes. Estas são as energias dos Orixás na Umbanda³⁷⁷.

E os nomes das Entidades religiosas não servem somente para expressar a natureza das coisas. No que tange à religiosidade umbandista como atividade prática no espaço sacralizado, ela coloca em potência o culto aos Orixás e às Entidades espirituais, como energia em forma de autoridade que também torna o espaço um território. Assim, as manifestações dos Orixás e das Entidades espirituais, como forças administradoras destes espaços, são permeadas pela energia da natureza e da ancestralidade. E estes fatores estreitam a relação entre o poder e a linguagem religiosa como conhecimento hierárquico para o indivíduo umbandista, pois é delimitada uma espacialidade de comunicação com as divindades religiosas.

Eis a disposição hierárquica das divindades religiosas que se apresentam relacionadas aos elementos da natureza, conforme a citação a seguir sobre as irradiações divinas:

- 1ª Irradiação: da Fé ou Cristalina;
- 2ª Irradiação: do Amor ou Mineral;
- 3ª Irradiação: do Conhecimento ou Vegetal;
- 4ª Irradiação: da Justiça ou Ígnea;
- 5ª Irradiação: da Lei ou Eólica;
- 6ª Irradiação: da Evolução ou Telúrica;
- 7ª Irradiação: da Geração ou Aquática³⁷⁸.

³⁷⁷ Conforme trecho transcrito da entrevista com VEIGA, W. **O médium umbandista e a religiosidade**. Rio Grande, 12 set. 2013. Entrevista concedida a Rogério Amaral Pereira.

³⁷⁸ SARACENI, R. **Doutrina e Teologia de Umbanda Sagrada**: a religião dos mistérios um hino de amor a vida. São Paulo: Madras, 2007. (p.57).

E estes pontos são determinados também pelo simbolismo religioso e consolidados através do magnetismo religioso dos Orixás, conforme a exposição no quadro a seguir:

QUADRO 6 – REPRESENTAÇÃO DO MAGNETISMO DOS ORIXÁS NA UMBANDA.

Cristal Orixá da Fé Oxalá é o espaço e Logunan é o tempo.	O magnetismo cristalino irradia-se, multiplicando suas linhas retas em todas as direções; então é criada uma tela planetária que, vista de qualquer posição, mostra-se como uma tela cruzada, toda formada por correntes retas.
Fogo Orixá da Justiça Xangô é a temperatura e Egunitá é a energização.	Propaga-se em fagulhas e em todas as direções, dando a impressão de que é flamejante.
Ar Orixá da Lei Ogum é a potência e Iansã é o movimento.	O magnetismo eólico irradia-se criando espirais, a partir de seu centro neutro, ele é irradiado em todas as direções.
Água Orixá da Geração Iemanjá é a geração e Omulu é a estabilidade.	O magnetismo aquático é circular. Ele é irradiado de forma contínua a partir do centro magnético neutro, sempre como uma circunferência que vai crescendo por igual em todas as direções, formando circunferências concêntricas. A captação de energias, no entanto, só ocorre nos raios retos que alcançam o centro neutro e o inundam de essências.
Terra Orixá da Evolução Obaluaíê é transmutação e Nanã é a decantação.	O magnetismo telúrico é alternado e se irradia através de círculos concêntricos, semelhantes a vagas marítimas que, quando passam, sentimos. Já a captação de essências também acontece em círculos concêntricos, mas planos.
Mineral Orixá do amor Oxum é a agregação e Oxumaré é diluição.	O magnetismo mineral capta sua essência de forma duplamente “ondeante” e irradia sua energia através de um magnetismo duplo, já que elas tanto fluem no entrelaçamento como no fluxo. O entrelaçamento é alternado e o fluxo é contínuo.
Vegetal Orixá do conhecimento Oxóssi é expensor e Obá é concentradora.	O magnetismo vegetal absorve a essência vegetal na forma de concentração ou centrípeta. O polo magnético “vegetal” absorve as essências vegetais, que se precipitam rumo ao seu centro neutro. Após amalgamá-las em energia Elemental vegetal, irradia-se na forma de canículos porosos, ou como mangueiras, todas furadas. Pelos furos vai fluindo a energia Elemental vegetal.

FONTE: SARACENI, R. **CÓDIGO DE UMBANDA**. 4. ED. SÃO PAULO: MADRAS, 2012. P.203-205. ORGANIZADO POR PEREIRA, R. A., 2014.

QUADRO 7 - LINHAS HIERÁRQUICAS DE VIBRAÇÃO DAS ENTIDADES DE CABOCLOS, CRIANÇAS E PRETO-VELHOS NA UMBANDA.

Vibração de Oxalá	Vibração de Iemanjá	Vibração de Xangô	Vibração de Ogum	Vibração de Oxóssi	Vibração das Crianças	Vibração dos Preto-Velhos
Caboclo Urubatão	Cabocla Yara	Xangô Kaô	Ogum de Lei	Caboclo Arranca-Toco	Tupãzinho	Pai Guiné
Caboclo Uirajara	Cabocla Ydaia	Xangô das Montanhas	Ogum Yara	Cabocla Jurema	Ori	Pai Tomé
Caboclo Uiratã	Cabocla Nanaburucá	Xangô das Pedreiras	Ogum Megê	Caboclo Araribóia	Yariri	Pai Arruda
Caboclo Aymoré	Cabocla Estrela do Mar	Xangô Pedra Preta	Ogum Rompe Mato	Caboclo Guiné	Doum	Pai Congo de Arruda
Caboclo Guaracy	Cabocla Oxum	Xangô das Sete Cachoeiras	Ogum Male	Caboclo Arruda	Yari	Mãe Maria Conga
Caboclo Guarany	Cabocla Iansã	Xangô Agodô	Ogum Beira-Mar	Caboclo Pena Branca	Damião	Pai Benedito
Caboclo Tupy	Cabocla Sereia do Mar	Xangô Pedra Branca	Ogum Matinata	Caboclo Cobra Coral	Cosme	Pai Joaquim

FONTE: CERSJ, CETSJ E CEUCR, ORGANIZADO POR PEREIRA, R. A., 2014.

Enfim, interpreta-se este simbolismo como revelador do novo nascimento do indivíduo. Assim, a chegada das Entidades no médium configura-se no ordenar do território do corpo, através dos ritos realizados pelos umbandistas no espaço sacralizado que ele reconhece como realidade sagrada.

E a informação encontra-se atrelada aos elementos que compõem a força das divindades no território, agora estabelecido no corpo do médium umbandista. Assim, as informações também ponderam os fatores que integram este espaço em variáveis que estabelecem a afinidade dele com o mundo religioso por meio de suas inter-relações. E por intermédio da dinâmica dos elementos simbólicos, a realidade sagrada configura-se em apropriações territoriais pelas Entidades também diante do corpo do indivíduo capaz e existencial.

Esta situação é descrita através da exposição da senhora Cleuza Maria, umbandista há 54 anos, Dirigente Espiritual do CETSJ há 20 anos, que relata do seguinte modo:

Eu já quando eu comecei a me desenvolver eles puxavam uma Entidade pra mim que nunca foi. Desde o início já sempre foi com a índia minha

chefa, né. A Índia Paraguaçu e daí eu trabalho com todos os outros. E é na Linha do Mar, na Linha de Exu, Preto-Velho, todo médium tem que trabalhar nas 7 Linhas de Umbanda. Porque quem abre o aparelho da gente é a chefe. É quem dá passagem direta para todos os outros. Não é um desenvolvimento para cada Linha. Não é, abre com aquela, o chefe de cabeça abre a Entidade que vai tomar conta da cabeça e ela ou ele dá passagem para os outros todos. Não é um desenvolvimento para cada Linha senão nunca se apronta. Quando ele ou ela abre o aparelho o médium está pronto para receber qualquer Entidade. É uma vida inteira, eu digo isso³⁷⁹.

Torna-se fulgente no relato acima que o médium umbandista não pode ser considerado em relação a sua(s) Entidade(s) uma consciência pura, ou seja, que se coloca de modo secundário o corpo como é presente em dualismos de corpo e alma. Pois, nos eventos espirituais, a consciência pode conceber as características especiais vinculadas ao religioso. Assim, a dissociação entre o médium e a Entidade religiosa é estabelecida.

Com isto, a eficácia simbólica da linguagem religiosa se expande, na medida em que o médium umbandista reconhece quem realiza, e como pode ser realizada, ou quando toma parte de seu consciente. Deste modo, ele se sujeita a esta energia, como uma contribuição para o assentamento da(s) Entidade(s) em uma conexão ser/divindade. Assim, ele fundamenta externamente também esta potência através da autoridade que lhe é concedida dentro do mundo religioso.

E os sistemas simbólicos na Umbanda revelam também um universo dualista, alicerçado por um ciclo de classes distintas. Este é o fator de uma dinâmica de autoridade, ponto principal para a expressão religiosa, uma vez que a Umbanda vincula o seu sistema simbólico em comunhão com os Seres de Luz, e o que estão a sua procura. E vinculados a este universo simbólico estão os espíritos de seres que estiveram no mundo, os quais são distribuídos em categorias superiores na personificação dos Orixás e das Entidades Espirituais.

Com isto, as Linhas de Vibração na Umbanda abarcam também uma hierarquia, e estabelecem uma relação com o indivíduo religioso e a natureza. Assim, na Linha de Oxalá, Senhor Supremo, irradia com sua luz a representação da perfeição simbolizada na energia do ar. A Linha de Iemanjá, senhora Mãe, irradia sua energia materna nos mares e oceanos. A Linha do senhor das rochas, concebido na imagem de Xangô, simboliza sua força nas montanhas e rochas. A

³⁷⁹ Conforme trecho transcrito da entrevista com CHRISTELLO, C. M. A. **O Dirigente Espiritual**. Rio grande, 13 jul. 2014. Entrevista concedida a Rogério Amaral Pereira.

Linha de Ogum, senhor das Batalhas, é soldado pacificador da Umbanda. A Linha de Oxóssi representa a irradiação vinda do Senhor da Caça, regida no território das matas.

Ainda tem, nas Linhas regidas por Entidades Espirituais, a vibração das Crianças, simbolizada na representatividade de Cosme e Damião, com sua pureza. E a Linha de vibração dos Preto-Velhos, simbolizada na humildade e sabedoria. Neste simbolismo hierárquico das Entidades religiosas da Umbanda, há os Orixás como regentes do panteão da Umbanda, com ressalva aos Pretos-Velhos, espíritos de negros imaginários ou reais, que foram escravos benzedeiros que se personificam na imagem do negro bom e humilde. E a dos Caboclos de origem indígena, relacionados aos bravos guerreiros, donos da terra.

Assim, os elementos de hierarquias dos Guias nas Linhas de Vibração Espiritual são:

Um Guia de 1º grau é um espírito iniciado em um único mistério. Um guia do 7º grau é um espírito iniciado em sete mistérios diferentes. E assim sucessivamente com todos os graus espirituais de Umbanda Sagrada.

- Do 1º ao 6º grau são chamados de guias iniciantes.
- Do 7º ao 13º grau são chamados de guias coroados.
- Do 14º ao 20º grau são chamados de guias instrutores.
- Do 21º ao 27º grau são chamados guias construtores, os que já têm condições de “abrir” um centro de Umbanda no lado material da vida.
- Do 28º ao 34º grau são chamados de guias protetores.
- Do 35º ao 41º grau são chamados de guias amparadores.
- Do 42º ao 48º grau são chamados de espíritos guias guardiões da lei.
- Do 49º ao 55º grau são chamados de espíritos guias mestres da lei.
- Do 56º ao 62º grau são chamados de espíritos mestres instrutores.
- Do 63º ao 69º grau são chamados de espíritos guias guardiões de mistérios.
- Do 70º ao 76º grau são chamados de espíritos guias guardiões de mistérios.
- Do 77º para frente são chamados de senhores(as) de mistérios, hierarquicamente com o mesmo grau dos Orixás naturais que com eles fazem par, fechando o triângulo da vida deles com os seus outros dois lados: o natural e o divino³⁸⁰.

Neste sentido, os guardiões da Umbanda, como foram expostos no trecho acima, apresentam uma hierarquia. E esta hierarquia é alicerçada no vínculo da caridade. Assim, no quadro hierárquico dos espíritos guias, para alcançarem um novo grau, se oferecerem a caridade. E como iniciados em vários mistérios, eles (os espíritos guias), também se apresentam por nomes simbólicos e “ele é um guardião

³⁸⁰ SARACENI, R. **Os arquétipos da Umbanda**: as hierarquias espirituais dos Orixás. São Paulo: Madras, 2011. (p.88-89).

dos mistérios sagrados³⁸¹. Pois, na Umbanda, o grau de guardião compõe uma hierarquia “que começa na sua base com os guias espirituais de 1º grau e termina no seu topo com os de 77º grau³⁸²”. E os nomes grupais alicerçados no simbolismo religioso representam um mistério da Umbanda, que no trecho abaixo do poema sobre o território de Exu, elucida parte do símbolo religioso:

Um dia Oxalá disse a Exu para ir postar-se na encruzilhada por onde passavam os que vinham à sua casa. Para ficar ali e não deixar passar quem não trouxesse uma oferenda a Oxalá. Cada vez mais havia mais humanos para Oxalá fazer. Oxalá não que ria perder tempo recolhendo os presentes que todos lhe ofereciam. Oxalá nem tinha tempo para as visitas. Exu tinha aprendido tudo e agora podia ajudar Oxalá. Exu coletava os *ebós* para Oxalá. Exu recebia as oferendas e as entregava a Oxalá. Exu fazia bem o seu trabalho e Oxalá decidiu recompensá-lo. Assim, quem viesse à casa de Oxalá teria que pagar também alguma coisa a Exu. Exu mantinha-se sempre a postos Guardando a casa de Oxalá. Armado de um *ogó*, poderoso porrete, afastava os indesejáveis e punia quem tentasse burlar sua vigilância. Exu trabalhava demais e fez ali a sua casa, ali na encruzilhada. Ganhou uma rendosa profissão, ganhou seu lugar, sua casa. Exu ficou rico poderoso. Ninguém pode mais passar pela encruzilhada sem pagar alguma coisa a Exu³⁸³.

E neste cenário mitológico, sobre o território adquirido de Exu, como Orixá dos caminhos, salienta aspectos simbólicos da devoção rememorados pelos umbandistas. E esta rememoração individual ou coletiva do grupo religioso (QUADRO 8, p.193) nos Terreiros e também no cotidiano é estabelecida de forma hierárquica sobre o seu plano de irradiação.

No contexto da hierarquia apresentada no quadro acima sobre as Entidades denominadas pelos médiuns como de esquerda, sobre Exu na Umbanda, é discutível e de difícil concepção. É uma divindade que tem seu culto diferenciado, pois são mensageiros entre os Orixás; é o intermediário, senhor dos caminhos. E sem Exu não se faz nada. Este Orixá possui uma hierarquia de vibração, na qual os “espíritos manifestados dos seus mistérios manifestam-se em seus médiuns e consultam auxiliando as pessoas³⁸⁴”.

³⁸¹ Idem (p.87).

³⁸² Idem. Ibidem.

³⁸³ PRANDI, R. Exu ganha o poder sobre as encruzilhadas. In: **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. (p.40-41).

³⁸⁴ SARACENI, R. **Os arquétipos da Umbanda**: as hierarquias espirituais dos Orixás. São Paulo: Madras, 2011. (p.121).

QUADRO 8 - LINHAS HIERÁRQUICAS DE VIBRAÇÃO DAS ENTIDADES DE EXUS NA UMBANDA.

Vibração de Oxalá	Vibração de Iemanjá	Vibração de Ibeiji	Vibração de Xangô	Vibração de Ogum	Vibração de Oxóssi	Vibração de Yorimá
Exu 7 Encruzilhadas	Pombo-Gira Rainha	Exu Tiriri	Exu Gira Mundo	Exu Tranca Ruas	Exu Marabô	Exu Caveira
Exu Sete Chaves	Exu Sete Nanguê	Exu Toquinho	Exu Meia-Noite	Exu Tira-Teimas	Exu Pemba	Exu Do Lodo
Exu Sete Capas	Maria Mulambo	Exu Mirim	Exu Mangueira	Exu Veludo	Exu Da Campina	Exu Brasa
Exu Sete Poeiras	Exu Sete Carangola	Exu Lulu	Exu Pedreira	Exu Tranca-Gira	Exu Capa Preta	Exu Come-Fogo
Exu Sete Cruzes	Maria Padilha	Exu Canga	Exu Ventania	Exu Porteira	Exu Das Matas	Exu Pinga-Fogo
Exu Sete Ventanias	Exu Má-Canjira	Exu veludinho	Exu Corcunda	Exu Limpa-Trilhos	Exu Lonan	Exu Bára
Exu Sete Pemas	Exu Maré	Exu Manguinho	Exu Calunga	Exu Arranca-Toco	Exu Bauru	Exu Alebá

FONTE: CERSJ E CETSJ, ORGANIZADO POR PEREIRA, R. A., 2014.

Portanto, apresenta em seus nomes simbólicos também a indicação de “seus campos de ações e onde devem ser realizadas as oferendas³⁸⁵” para estas Entidades religiosas. Assim, o Exu estabelece, na Umbanda, duas funções primordiais que estão ligadas ao Orixá do médium que recebe o nome de Exu Guardião. E a outra, está ligada ao guia chefe dos trabalhos do médium que é denominado de Exu de trabalhos espirituais. Estes fatores divinizados estabelecem a hierarquia e o campo de atuação entre as Entidades sacralizadas sobre as linhas hierárquicas de Exu apresentados na sequência de imagens (FOTO 25, p.194).

³⁸⁵ SARACENI, R. **Os arquétipos da Umbanda: as hierarquias espirituais dos Orixás**. São Paulo: Madras, 2011. (p.122).

FOTO 25 - RELIGIOSIDADE UMBANDISTA MANIFESTADA SOB O PODER DA VIBRAÇÃO DE EXU NO CERSJ.



FONTE: PEREIRA, R. A., 2012.

Para Ricoeur³⁸⁶, a relação simbólica realiza-se também no plano da intuição do *eidos*³⁸⁷. Ela não se contém no vivido individual incomunicável, porém aborda a sua articulação interna compreensível, ou seja, sua estrutura universal. Esta em um termo, uma significação, que vai “ser preenchida mais ou menos quer pela percepção imanente, quer pela própria imaginação dessa percepção, quer por suas variações, vai precipitar o sentido³⁸⁸”.

O território regido pela força das Entidades religiosas torna-se uma manifestação sentida da relação do umbandista com o mundo, mais densa que a do aspecto que estabelece a polaridade do sujeito e do objeto. Essa afinidade com o mundo passa por todos os elementos religiosos, alongando-se entre os umbandistas e os seres que são denominados de tendências. Pois, uma tendência é ao mesmo

³⁸⁶ RICOEUR, P. **Na escola da fenomenologia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

³⁸⁷ Compreende-se o termo como o reconhecimento dos elementos religiosos da Umbanda e que esse conhecimento é realizado por meio de um acompanhamento dos seus limites, ou seja, como um território, que coloca o indivíduo como no limite e no não limite do Ser conforme a filosofia platônica.

³⁸⁸ RICOEUR, P. **Na escola da fenomenologia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. (p.10).

tempo a direção objetiva de um comportamento e a visada de um sentimento, igualmente de um sentimento que direciona o comportamento enquanto sentido religioso.

Neste viés, os símbolos umbandistas determinam-se nos aspectos sensíveis para a investigação do território religioso como um espaço que aponta conceder e reconstruir a diligência interna da religiosidade, porém dentro da capacidade de projetar-se para o exterior diante da representação do mundo concreto.

E este território, como totalidade singular é possível de ser compreendido a partir de vários ângulos, porém não de todos os lados ao mesmo tempo. Pois a reconstrução do todo religioso que se faz presente nesta hierarquia religiosa, não se deixa compreender, pois é coberta por um manto; e somente aqueles que adquiriram a conquista da chave da porta de entrada para este mundo, os umbandistas iniciados é que são capazes de compreender.

Deste modo, relaciona-se o discurso adjudicado às Entidades religiosas. Isso com suas Linhas de Vibração, através do panteão de Guias alicerçados pelos Orixás que são intermediados pelos Guias dos médiuns, os quais constroem mais que uma narrativa religiosa. Porque eles são uma ponte de ligação no fluir de um território “impregnado em diferentes níveis de uma carga simbólica, que alguns espaços parecem assumir, principalmente, um destes conteúdos”, o religioso.

E neste universo da religiosidade umbandista há uma linguagem não só entre os religiosos iniciados, porém também perante aqueles indivíduos que são seduzidos por esta forma de ver e pertencer ao mundo da Umbanda. E, de certo modo, é acordado o sentimento primário, o sentido do gosto, o anseio e, principalmente, a necessidade de coligar-se a este mundo, ou seja, a forma de compreensão da essência do mundo, o conectar-se ao próprio ser enquanto existência que transcende o material.

No entanto, as duas formas hierárquicas apresentadas nos quadros compõem o mundo devocional das Entidades regentes da Umbanda. E o emprego efetivo da linguagem simbólica, em ambos os casos, tanto o da direita como o da esquerda umbandista, a referência vincula a expressão dos guias espirituais. Estes não são determinados sem um conhecimento de seu contexto de atuação, ou seja, essencialmente sob a situação da interlocução com o espaço e o território divino dentro de um contexto de espacialidade religiosa atribuída ao discurso e à expressão simbólica (QUADRO 9, p.196).

QUADRO 9 - EXPRESSÕES SIMBÓLICAS DE COMUNICAÇÃO COM AS ENTIDADES RELIGIOSAS.

Defumações	Descarregam o campo mediúnico e utilizam suas vibrações, tornando-o receptivo às energias de ordem positiva.
Palmas	Ritmadas, criam um amplo campo sonoro cujas vibrações agudas alcançam o centro da percepção localizado no mental dos médiuns. E facilitam o trabalho de reajustamento de seus padrões magnéticos.
Cantos	A Umbanda recorre aos cantos ritmados que atuam sobre alguns plexos, os quais reagem aumentando a velocidade de seus giros. Com isso, captam muito mais energias etéricas, que utilizam rapidamente todo o campo mediúnico, facilitando a incorporação.
Sinos, Atabaques e Agês	As vibrações sonoras têm o poder de adormecer o emocional, estimular o perceptual, alterar as irradiações energéticas e atuar sobre o padrão vibratório do médium. Ao desestabilizar o padrão vibratório, o guia aproveita esta facilidade e adentra no campo eletromagnético, adequando-o ao seu próprio padrão e fixando-o no mental de seu médium por meio de vibrações mentais direcionadas. Em pouco tempo, o médium adéqua-se e torna-se, magneticamente, tão etérico em seu padrão vibratório que já não precisa do concurso dos instrumentos para incorporar. Basta colocar-se em sintonia mental com quem irá incorporá-lo para que o fenômeno ocorra.
Danças	A Umbanda recorre às danças rituais, pois, durante seu transcorrer, os médiuns se desligam de tudo e concentram-se intensamente em uma ação em que o movimento cadenciado facilita seu envolvimento mediúnico. As vibrações médium-guia se interpenetram de tal forma que o espírito do médium fica adormecido, já que é paralisado momentaneamente.

FONTE: SARACENI, R. **CÓDIGO DE UMBANDA**. 4. ED. SÃO PAULO: MADRAS, 2012. (P.103).
ADAPTADO POR PEREIRA, R. A., 2014.

A mediação por meio dos símbolos estabelece a comunicação religiosa e a compreensão das expressões simbólicas no sentido da cultura umbandista. E estes sentidos são incorporados também nos colares sacralizados (FOTO 26) que encontram no umbandista a influência do poder das Entidades.

Neste panorama, destaca-se a questão do objeto religioso também representar o simbólico. E de apresentar dois complementares nítidos e fixos que envolvem o objeto sacralizado que são: o natural (devoção) e o religioso-cultural (os símbolos que representam o vivenciar do tempo das Entidades religiosas).

FOTO 26 – COLARES SACRALIZADOS NA REPRESENTAÇÃO DO TERRITÓRIO DAS ENTIDADES RELIGIOSAS.



FONTE: PEREIRA, R. A., 2013.

Tal energia simbólica assenta-se, por completo, por intermédio da crença. É ela que organiza o fundamento do mistério, mas que não é abarcado em um hiato social, porque as crenças e os mistérios professados são parte e também interpelam os grupos sociais. E o poder simbólico apresenta-se como um poder invisível, mas atuante, é exercido pela cumplicidade dos religiosos que lhe permanecem tributários, ou ainda que o exerçam.

Como se pode constatar no relato da senhora Ana Lucia, médium umbandista, com 40 anos de vida religiosa, que declara: “Pra mim a minha religião é

tudo. É assim, a minha base que eu acredito. Eu acredito nos Orixás. Eu acredito nos Caboclos. Acredito naquilo que eu faço muito, tenho muita fé³⁸⁹.

Mas, os símbolos umbandistas compõem as percepções humanas, pois esses adquirem o lugar dos episódios tidos como verdadeiros. Eles apresentam-se como a devoção e, mais, a existência de um lugar para completar no inconsciente do umbandista, o qual admite a interpretação dos processos que produzem a necessidade da sublimação religiosa. Embora assim, este processo subsiste com o umbandista, não podendo preencher esse lugar com suas próprias produções, mas somente empregando significantes dos quais não dispõe livremente.

Neste viés, as espacialidades que surgem encontram-se associadas às especificidades religiosas que formam as características necessárias à materialização desse território sacralizado. E estas especificidades são primordiais para a apropriação dos espaços e na consolidação do poder sobre eles e os indivíduos religiosos.

Em Bourdieu³⁹⁰, a linguagem é interpretada como uma autoridade que é conduzida sobre as condições de contar com o auxílio daqueles a quem dirige. E por meio da assistência de mecanismos sociais, é capaz de realizar a cumplicidade constituída no desconhecimento que constitui toda e qualquer autoridade. A autoridade legítima "reside nas condições sociais de produção da distribuição entre as classes do conhecimento e do reconhecimento próprio do discurso³⁹¹".

Neste significado, o espaço, na devoção da Umbanda, relaciona-se aos aspectos da interação existencial humana, principalmente no estabelecimento dos seus lugares sacralizados. Mas, esses lugares são coexistentes e convivem com as coisas mundanas. E também se integram aos limites territoriais do grupo religioso. Porém, a sua espacialidade religiosa apresenta-se além destes limites, e reforça a questão da identidade dos grupos religiosos.

E o território associado à devoção ultrapassa a abrangência projetada por uma autoridade estabelecida no Terreiro, ou seja, a um espaço sacralizado, configurado, assentado no Terreiro, em virtude de princípios que vão ao encontro da história mítica da divindade. Em outros casos, o território na Umbanda exprime a

³⁸⁹ Conforme trecho transcrito da entrevista com ALVES, A. L. do S. **O médium umbandista e a religiosidade**. Rio Grande, 18 jul. 2013. Entrevista concedida a Rogério Amaral Pereira.

³⁹⁰ BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Linguísticas: O que Falar quer Dizer**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008

³⁹¹ Idem. (p.91-93)

proximidade com a linguagem religiosa, o encontro do umbandista nestes espaços e estabelece a existência de um conjunto de bens simbólicos partilhados pela comunidade religiosa regida também pela autoridade mítica.

Em outras palavras, o território, no qual a autoridade religiosa se desenvolve, é, assim, afeiçoado também pela percepção do grupo religioso (FOTO 27 p.200). Com isto, o espaço encontra-se presente no espírito daqueles que aceitam como soberano. Deste modo, ele se demonstra como uma imagem que é comumente territorial, mas não fundamentalmente, porque é existente.

E a autoridade para esta situação exprime uma uniformização de crenças. Ela é assumida pela Entidade religiosa, “é geralmente resultado de um exercício em profundidade do poder³⁹²”, pois manifesta a influência religiosa no território.

Nestes espaços sacralizados, o poder assinala uma virtualidade que estabelece no indivíduo religioso a sua capacidade de exercer a manifestação da sua devoção, pois a força que delimita o poder é a fé que desponta como a canalização da potência, na determinação religiosa.

É este fator que está unido à especificidade do conhecimento assimétrico produzido pela religião. Esta conduz o indivíduo, ou grupo social, a uma compreensão baseada na crença às Entidades religiosas. E, as verdades apresentadas são indiscutíveis, devido à fé de seus religiosos.

O domínio da linguagem religiosa confere a alguns indivíduos e grupos umbandistas um controle deste território religioso. Este conhecimento é transmitido, de geração para geração, conforme apresentado no relato da senhora Ivone sobre a linguagem religiosa; e mais, é também adquirida através de doutrinas sagradas.

³⁹² Idem. Ibidem.

FOTO 27 – A COMUNICAÇÃO RELIGIOSA DO GRUPO CERSJ NO TERRITÓRIO REGIDO PELA AUTORIDADE DEVOCIONAL IEMANJÁ.



FONTE: PEREIRA, R. A., 2015.

Deste modo, as relações de poder, estabelecidas nestes lugares de devoção, constituem-se de forma consolidada dentro dos grupos religiosos que são nos Terreiros, pois uma parte do grupo que constitui a comunidade religiosa traz a iniciação como uma linguagem que afere poder; e, da outra parte, o grupo de pessoas que não a possui. Portanto, nos rituais e cerimoniais não tem acesso permanente ao espaço principal destas manifestações, o salão. E mais, não participa da comunicação direta com as Entidades religiosas (as incorporações).

Entretanto, no entendimento do umbandista, fazer parte do mundo religioso das Entidades, conforme foi descrito pela senhora Maria Isaltina, médium há mais de 40 anos, pertencente à comunidade do CETSJ, a qual declara: “que a pessoa conhece os segredos, os mistérios que envolvem as Entidades espirituais. É neste treinamento que se aprendem os segredos sagrados³⁹³”.

³⁹³ Conforme trecho transcrito da entrevista com ISALTINA, M. O **médium umbandista e a religiosidade**. Rio Grande, 18 abr. 2012. Entrevista concedida a Rogério Amaral Pereira.

A relação dessa leitura envolve elementos da mitologia da Umbanda. A filosofia de Ricoeur apresenta, para a leitura da história do mito, o seguinte pensamento:

À primeira vista, o mito e a história parecem ser perfeitos contrários. Sem dúvidas são ambas narrativas, e arranjos de acontecimentos reunidos em histórias unificadas que podem, em seguida, ser contadas de novo. Mas o mito é uma narrativa das origens, situado em um tempo primordial, um tempo diferente da realidade cotidiana; enquanto a história é uma narrativa de acontecimentos recentes, estendendo-se progressivamente para incluir os acontecimentos que estão mais longe no passado, porém que se situam no tempo humano³⁹⁴.

Ricoeur³⁹⁵ acrescenta que as narrativas se desenvolvem em um tempo situado entre o tempo das origens e o dos acontecimentos recentes. E a religiosidade sobrepõe-se a este tempo, estendendo “seu domínio até incluir um passado mais distante³⁹⁶”. Com isso, o mito é uma narrativa da linguagem religiosa a respeito de tudo que cerca o religioso e está associada também à existência humana.

Isso fica evidente, quando aparece mais forte a tendência do umbandista em crer em uma autoridade invisível e inteligente presente na natureza. Com isso, mais ele apresenta uma tendência igualmente forte de dar atenção aos objetos sensíveis e visíveis. A fim de compor essas inclinações, é levada a unir o poder invisível a algum objeto concreto como os barcos levados à praia pelo grupo religioso do CERSJ para simbolizar a comunicação com o Orixá Iemanjá.

Diante do contexto, o poder no mundo das Entidades religiosas é como um livro, no qual as falas contidas são símbolos. Os médiuns (iniciados) constituídos de uma capacidade, aprendem a ler o mundo. Esses leem com toda a sua corporeidade, através de movimentos que realizam no espaço sacralizado.

E a estrutura religiosa contribui para a leitura do mundo das Entidades que é estabelecida na prática de uma devoção. E o indivíduo umbandista, leitor do mundo das Entidades, “não se ergue com uma subjetividade diante de objetividade³⁹⁷”. As pessoas, mesmo na Assistência, que têm suas guias, deixam-nas para fora de suas vestes como forma de reverenciar as Entidades. E, mais, para receberem as

³⁹⁴ RICOEUR, P. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: LOYOLA, 2006. (p.247).

³⁹⁵ Idem. Ibidem.

³⁹⁶ Idem. Ibidem.

³⁹⁷ BOURDIEU, P. **O senso prático**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. (p.127).

vibrações oriundas do Congá com a pequena cerca de madeira na altura de 1 metro (FOTO 28) estabelece um limite entre os dois ambientes, a Assistência e o Salão.

O território apresenta uma existência religiosa atribuída à capacidade do umbandista de destinar também uma funcionalidade sócia religiosa ao espaço demarcado no Terreiro no contexto da Entidade que nele se relaciona. E por meio desta funcionalidade, as características do simbólico religioso são alcançadas e acentuadas.

FOTO 28 – FRONTEIRA ESPACIAL PRESENTE NO ESPAÇO RELIGIOSO DO CETSJ.



FONTE: PEREIRA, R. A., 2013.

Mas o poder dessa linguagem também separa esses grupos em categorias hierárquicas, porém os mesmos são unidos através da crença, dos costumes, na forma de tradição e nas leis estabelecidas pela comunidade religiosa de cada Terreiro. Esses fatores também contribuem de forma significativa para o assentamento do poder nestes lugares. O seu limite está atrelado ao dispositivo para comunicar o domínio espacial.

As ligações do ser umbandista por representações o atrelam ao mundo religioso, ou seja, a uma dinâmica voltada à linguagem espraiada e lida dentro de um espaço com uma dinâmica espacial dominada nos territórios. Assim, as relações

simbólicas, expressas nestes territórios, apresentam-se também como resposta de comunicação devocional. E o indivíduo que não lê o espaço como tal, através desta linguagem, não consegue compreendê-lo. E só abrangem, em muitos casos, visões dualistas, que não lhe permitem enxergar o leque devocional e de poder territorial permeado pela Umbanda entre os Orixás e as Entidades Espirituais.

Nestes territórios, são cultuadas as divindades naturais que transcorrem no espaço simbólico. Pois, os diversos campos atrelados às hierarquias das Entidades religiosas imbricam-se e constituem formas e simbolismos que estabelecem como ponto de constituição religiosa a relação do umbandista com os locais de comunicação (FOTO 29, p.204).

Com isso, o umbandista, através da sua espacialização cultural, constitui formas para a sua comunicação religiosa, em um entrelace cujo objetivo em vigor colocado é o da religiosidade, a qual, através da devoção às suas entidades, está exercida por meio de um plano de sacralização dos territórios.

E os territórios umbandistas sustentam-se no espaço, porém constituem espacialidades, gerando representações de uma produção espacial, “por causa de todas as relações que envolvem, se inscrevem num campo de poder³⁹⁸”. A linguagem pode ser concebida no território como uma ferramenta cujas colocações são intrincadas. É um instrumento de comunicação do sagrado que “pode ser definido como uma propriedade estável ou efêmera que pertence a certas coisas, certos seres, a certos espaços, a certos tempos³⁹⁹”.

Neste sentido, o território umbandista é primordial, uma vez que ele expressa “a cena do poder e o lugar de todas as relações⁴⁰⁰” devocionais. Porém, sem a comunidade religiosa, ele torna-se apenas uma potencialidade configurada em um elemento estático a organizar e a integrar os símbolos religiosos.

³⁹⁸ RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 2011. (p.129).

³⁹⁹ Idem. (p.108).

⁴⁰⁰ Idem. (p.52)

FOTO 29 – A COMUNICAÇÃO DA UMBANDISTA NO ESPAÇO QUE SIMBOLIZA O TERRITÓRIO DO “POVO DA RUA”.



FONTE: PEREIRA, R. A., 2014.

Ou ainda, como indica o mesmo autor, “é uma estratégia para estabelecer diferentes níveis de acesso a pessoas, coisas e relações. Sua alternativa é sempre a ação não territorial, e a ação não territorial é requerida em qualquer caso, para dar apoio moral⁴⁰¹”.

No entanto, articular o território à religião da Umbanda, este constituído pela comunidade dos terreiros, é consonante à filosofia platônica. Pois, é constituída uma demarcação, a qual se arranja de maneira a transcender-se o entendimento da relação do homem com o espaço. A realidade objetivada nestes espaços simbólicos labora como uma espiral que envolve também discurso e poder, mas que não é retilíneo nem reducionista na interpretação dos símbolos especializados. E relaciona-se com as Entidades em variados ângulos de devoção, não delineando um território fechado, porém constituindo espacialidades.

Desta forma, a proximidade com território de devoção está atrelada ao mundo natural, cujo pensamento umbandista redimensiona esta natureza às Entidades.

⁴⁰¹ Idem. Ibidem.

Assim, na comunicação, presenciam-se outras formas de pensar o espaço, acatado sobrenatural e sagrado pelo religioso. Pois, nestes planos de religiosidade, o território umbandista pode ser refletido sobre o domínio da natureza e do mundo civilizado. Assim, são colocadas as manifestações devocionais umbandistas como formas imbricadas às realidades alicerçadas do mundo.

E estas manifestações religiosas são atos mais que coletivos e sim sociais, ritualizados pela comunidade umbandista, os quais realizam a quebra, ou pelo menos a suspensão temporária das atividades e relações que cercam a vida cotidiana. Elas também interferem em hierarquias, e principalmente em papéis sociais. Assim é possível notar um jogo de forças que se constitui no território da Umbanda de uma resistência tanto pelo poder como pela autoridade.

E a simbologia alicerçada pela religião faz desaparecer de uma vez por todas a reflexão de que as Entidades religiosas, no território assentado pela linguagem, realizam um movimento de uma só mão nas comunicações com o umbandista. Nele são realizadas as trocas simbólicas e as intervenções do religioso que constituem um território em que o nó desta rede é a veneração às divindades que conduzem simbolicamente aos locais que são destituídos como sua morada.

No entanto, as manifestações religiosas contidas nestes territórios conduzem ao processo também da difusão do aparecimento social, ao qual são adjudicados elementos de traços simbólicos entre os indivíduos que as compõem e as Entidades. Assim, as trocas ainda conferem a junção simbólica em que o símbolo rejunta os elementos de devoção espacializados no território sacralizado.

4.3 RELAÇÃO DE PODER E AUTORIDADE NO TERRITÓRIO SAGRADO

Diante deste contexto, o espaço configura-se na delimitação do processo de apropriação simbólica pelo umbandista e a comunidade religiosa através do território. Este espaço apresenta-se imperativo à produção e ao incremento das afinidades produtivas e reprodutivas da existência humana no mundo.

Com isto, o território na Umbanda é despontado ao estabelecer as relações de poder sobre os espaços delimitados simbolicamente (QUADRO 10, p.208) e sua dinâmica social específica relacionada à força de uma Entidade religiosa. Ele

constitui a extensão de um poder sacralizado que envolve os grupos umbandistas na sua atividade devocional.

A agregação do espaço e do território neste cenário devocional compõe elementos conexos da existência religiosa entre os grupos umbandistas. O espaço nesta relação aparece pertinente à dinâmica simbólica da religião, como território; esse refere-se ao assentamento do discurso religioso como poder perante a dinâmica simbólica estabelecida pelos grupos umbandistas.

A dinâmica simbólica que constitui também uma hierarquia no grupo religioso e conforme a Dirigente Espiritual do CERSJ, a senhora Ivone Varella aponta estar associada à linguagem religiosa. Quanto a isso, ela narra o seguinte:

Sim, para ajudar o médium, para saber se caso fizerem uma pergunta, os médiuns saber responder. Então, a gente ensina, explica, ajuda que é pra evoluir. A gente pede pra eles se têm alguma dúvida para perguntar. Para ficarem à vontade em perguntar. Esta linguagem é passada do Chefe Espiritual para o iniciado. Tudo que eu posso ensinar no meu natural, eu ensino, aí depois, se o Caboclo também der alguma doutrina, explicar alguma coisa específica, aí já é com o Caboclo. Aí eu já não fico sabendo, mas geralmente antes de começar os trabalhos nas doutrinas, a gente faz isso aí. A gente começa a explicar, porque as pessoas não sabem. Qual o ponto de energia? Tem uns que, às vezes, ficam a ver navios, não sabem nada. Que é o Congá o centro da energia. Tudo, porque que se cruzam os cantos? Como se segura um Terreiro para trabalhar? As pessoas não sabem. Então, tudo tem que se explicar direitinho pra aprenderem e mais tarde poder caminhar por si pode ser um médium ou uma Dirigente Espiritual também de um Terreiro, ou abrir um Terreiro para ele. Eu digo então tem que aprenderem. Isso aí é o que a gente faz. Tem que ensinar mesmo, a gente tem essa obrigação, pois todo mundo aqui é uma passagem⁴⁰².

O poder apresenta-se como um signo aceito pela maioria das culturas, um componente sensível em quase todas as situações. Já o prestígio apresenta-se de forma complexa; nesta relação hierárquica e de controle, ele mede qualidades diversas, as quais se constituem em particularidades de indivíduos e grupos sociais. Mas esta não apresenta uma forma objetiva. Ela permanece fechada a pequenos espaços, e não cria uma relação de controle tão extensa, quando dissociada do poder.

O poder também é utilizado dentro dos grupos umbandistas, quando a autoridade e o prestígio são estabelecidos pelo Dirigente Espiritual para o controle

⁴⁰² Conforme trecho transcrito da entrevista com VARELLA, I. F. **O Dirigente Espiritual**. Rio Grande, 17 jun. 2012. Entrevista Concedida a Rogério Amaral Pereira.

da dinâmica do templo religioso. Conforme a senhora Cleuza Christello, Dirigente Espiritual do CETSJ, explica-se o ato de autoridade perante o corpo mediúnico da casa para evitar desequilíbrios, estes permeados pela vaidade, no seguinte relato:

Tem muita incomodação, muita mulher junto, só imagina, elas incomodam. A gente tem que ter certo pulso, né. A bobagem dos ciúmes, essas coisas todas, a vaidade, essa aí então. A vaidade é o que o médium não pode ser vaidoso de jeito nenhum, mas a gente dá o exemplo, mas é esse tipo de coisa assim [...] ⁴⁰³.

E o poder, nesse caso, contém a forma de comunicação, que envolve o discurso religioso como sinal de limite. Desta forma, o limite desse poder emanado dentro do espaço religioso é estabelecido pelo Dirigente Espiritual que constitui também uma forma simbólica que combina uma declaração sobre a direção no espaço e uma declaração sobre a posse ou controle no território.

Em Bourdieu ⁴⁰⁴, o religioso como agente detentor de uma autoridade existe, quando ele age com os métodos que o universo religioso lhe oferece para os princípios de hierarquização. O poder, ao ser específico, é possível consagrá-lo ou desmerecê-lo como um jogo no campo religioso. Assim, o poder segurado no campo religioso configura-se na autoridade, no elemento de legitimação, que as relações nas comunidades religiosas se expõem diante da forma transfigurada e eufenizada de relações de sentido.

De modo que as relações de poder e autoridade nas comunidades religiosas dos Terreiros configuram-se em um território que condiciona a ação social dos umbandistas. Mas a sua religiosidade também se opera fora dele, constituindo simbolismos espaciais. Assim, ao observar a relação contida entre o poder e a autoridade, compete-se a compreender sua relação social. Com isso, o território constituído é o entendimento da espacialidade vinculada ao domínio religioso que contribui para a formação das atribuições e organizações hierárquicas permeadas pela linguagem religiosa.

⁴⁰³ Conforme trecho transcrito da entrevista com CHRISTELLO, C. M. A. **O Dirigente Espiritual**. Rio Grande, 13 jul. 2014. Entrevista concedida a Rogério Amaral Pereira.

⁴⁰⁴ BOURDIEU, P. **Poder simbólico**. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

QUADRO 10 – FUNÇÕES HIERÁRQUICAS NO CONHECIMENTO DA LINGUAGEM RELIGIOSA UMBANDISTA.

Dirigente Espiritual (Cacique)	É o responsável pelas atividades religiosas no território assentado pelo grupo social do Terreiro. Assim, este permanece presente do início ao término das atividades e manifesta a sua mediunidade por meio da incorporação, regendo os cantos diante do corpo mediúnico para a evocação das entidades.
Segundo Dirigente Espiritual (2º Cacique)	É responsável pela atividade religiosa também no Terreiro. Este permanece até o final de todas as atividades religiosas, coordenando, às vezes, algumas Linhas de Vibração. Assessora diretamente o(a) Dirigente Espiritual. Este pode substituir por alguma eventualidade o(a) Dirigente Espiritual.
Terceiro Dirigente Espiritual (3º Cacique)	É responsável por parte das atividades religiosas. Sua relação de hierarquia tem a tarefa de auxiliar no desenvolvimento dos médiuns desenvolventes. É também quem prepara os alimentos a serem sacralizados.
Médium Tamboreiro	É o responsável pela musicalidade sagrada dos tambores e agês na evocação às Entidades religiosas para os trabalhos. E rege também os cantos.
Cambono(a)	É o responsável no auxílio ao corpo de Caciques do Terreiro. Serve as Entidades, anota mensagens e interpretam as mensagens para o público consulente quando solicitado.
Médiuns da Corrente	Possuem sua afinidade religiosa no exercício da incorporação, dando passe, e são envolvidos com o desenvolvimento mediúnico.
Assistência	Público que vai buscar conforto espiritual, através do passe e da consulta com as Entidades religiosas dos Médiuns da Corrente incorporados.

FONTE: VICTORIANO, B. A. D. **O PRESTÍGIO DA UMBANDA: DRAMATIZAÇÃO E PODER.** SÃO PAULO: ANNABLUME, 2005. (P.35). ADAPTADO POR PEREIRA, R. A., 2014.

Esta, conforme a atribuição de Bourdieu⁴⁰⁵, é entendida como discurso,

Deve contribuir não somente para romper com a adesão ao mundo do senso comum, professando publicamente a ruptura com a ordem ordinária,

⁴⁰⁵ BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Linguísticas: O que Falar Quer Dizer.** 2. Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

mas também produzir um novo senso comum e nele introduzir as práticas e as experiências até então tácitas de um grupo, agora investidas da legitimidade conferida pela manifestação pública e pelo reconhecimento coletivo⁴⁰⁶.

Assim, o símbolo também é uma ferramenta que faz com que o indivíduo se comunique, reproduzindo espacialidades que são apreciadas pelas comunidades dos Terreiros que recebem e assimilam os códigos sociais. É, portanto, uma ordem estabelecida do capital simbólico e, no seu “fundamento, contribuem para sua própria perpetuação por meio de sua própria existência, isto é, pelo efeito simbólico que exercem assim que se afirmam pública e oficialmente⁴⁰⁷”.

4.4 ENTRE ORIXÁS E AS ENTIDADES ESPIRITUAIS NO PODER RELIGIOSO

A contemporaneidade também acentua e enfatiza, cada vez mais, o predomínio de uma racionalidade entre os indivíduos, a qual apresenta, como a componente fundamental do atual estágio, a autonomia do sujeito. Essa é compreendida como a liberdade de pensar o mundo, de regê-lo e de desenhar os rumos sociais.

O ser humano que, através da sua espacialização cultural, promove o entrelace social, reafirma a busca de uma energia do movimento de forma menos metódica, sendo esta a devoção aos seus mitos e deuses de acordo com a exposição realizada na etapa anterior do estudo. É o processo realizado através da esfera da energia de um plano sagrado, que auxilia a vivenciar um mundo do Ser.

Segundo Gil Filho⁴⁰⁸, a territorialidade religiosa pode ser descrita sob três qualitativos:

- (I) Uma sacralidade ou condição de ser sagrado, e por isto possibilita exercer um poder legitimado por uma condição transcendente ao a repetição de gestos arquetípicos (no sentido de uma origem imemorial) consagrados pelo mito, o que se denomina de poder religioso e poder mítico.
- (II) Uma temporalidade que seria o contexto do período da gestão política por parte dos atores sociais devidamente consagrados, imbuídos assim de um poder temporal.
- (III) Uma espacialidade cuja territorialidade do sagrado objetiva-se como restrição e limite de um poder simbólico⁴⁰⁹

⁴⁰⁶ Idem. (p.119).

⁴⁰⁷ BOURDIEU, P. **O senso prático**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. (p.226).

⁴⁰⁸ GIL FILHO, S. F. **Igreja Católica Romana: fronteiras do discurso e territorialidade do sagrado**. Curitiba: UFPR, 2002. 244p. Tese (Doutorado em História) Programa de Pós-Graduação da Faculdade de História, Universidade Federal do Paraná, 2002.

O mesmo autor aponta para três aspectos referentes às representações sociais da expressão religiosa no espaço. São elas:

- (I) O discurso religioso e o discurso político, e sua eficácia simbólica constituída na apresentação da institucionalidade consagradas nos atos de enunciação.
- (II) O simbolismo como expressão da inteligibilidade do sagrado e do profano, através do cotidiano, dos gestos rituais e dos objetos sagrados.
- (III) Os mitos como objetivações passíveis de explicações do mundo social⁴¹⁰.

E, nesses espaços religiosos, cuja procura tem aumentado na atualidade, devido aos percalços provocados pelo atual estágio da humanidade, de aceleração, entre outros, do individualismo quase constante do homem para com seu semelhante.

E conforme a sociologia da análise do campo religioso de Bourdieu⁴¹¹, que assinala que a religião como um instrumento de comunicação é compreendida como linguagem, ao mesmo tempo em que atua como instrumento de conhecimento, torna-se também um veículo simbólico, estruturante e estruturado.

Assim, no evocar da manifestação religiosa, que apresenta por caráter o fator iniciático, apresenta as espacialidades e territorialidades expressas no vivenciar não só do templo religioso, representado e concebido na imagem do Terreiro, mas nos elementos naturais mundanos fora do mesmo.

E isso, no momento exato, é o vazio do inconsciente, e também de indivíduos pertencentes a uma sociedade constituída de objetos (artificializados). Portanto, o mundo social é cada vez mais constituído e articulado em função de um sistema de significações, que são construídas na forma do que é denominado de imaginário efetivo (ou imaginado).

E esse vincular-se, segundo a colocação de Bourdieu⁴¹², sobre a atualidade ser a época dos signos, após haveremos vivido o tempo dos deuses, o tempo do corpo, agora mais ainda, é o tempo dos sinais passageiros.

Os símbolos misturam as percepções humanas, porque assumem o lugar dos acontecimentos verdadeiros. Isso, para Bourdieu⁴¹³, apresenta-se sendo a crença e,

⁴⁰⁹ Idem. (p.74).

⁴¹⁰ Idem (p.72).

⁴¹¹ BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2006.

⁴¹² Idem. Ibidem.

⁴¹³ BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

mais, a existência de um lugar para preencher no inconsciente individual, o qual aceita a interpretação dos processos que produzem a necessidade da sublimação religiosa.

Portanto, esse processo subsiste com o indivíduo não podendo preencher esse lugar com suas próprias produções, mas somente utilizando significantes dos quais não dispõe livremente. Com isso, ele salienta que a produção do indivíduo, para isso, é de apenas fantasmas privados, não instituições, em se tratando da sociedade contemporânea.

Em contrapartida, não pode ser esquecido que o homem se refaz, através do plano mítico, pois, na religião⁴¹⁴, é diferente do “mundo dos objetos artificializados⁴¹⁵”. A sua confiança permite uma transferência direta da confiança individual com grandes elementos de mutualidades que vão ao encontro da religiosidade.

É o fato de interpretar os atos culturais e religiosos no espaço, os pontos de ligação entre o homem e o mundo mítico religioso⁴¹⁶. É uma tarefa, não classificadora destas manifestações culturais que permeiam o universo religioso, mas, sim, estiladora das expressões humanas realizadas por uma linguagem nos mais diversos lugares e suas peculiaridades atribuídas aos conjuntos sociais que os envolvem.

Para Bourdieu⁴¹⁷, na sociedade, através da sua dimensão mais aparente, materializa-se em formas espaciais, ou seja, não sendo presa somente a uma organização histórica subordinada, mas às relações sociais entre os grupos sociais, permeadas por uma linguagem, ou seja, o *habitus*⁴¹⁸, o qual se caracteriza também no campo religioso.

⁴¹⁴ Aborda-se como a crença na existência de uma “energia” sobrenatural que anima o mundo, a qual tem como finalidade religar o homem ao universo mítico e natural dos deuses, contemplada na forma de comunicação entre o ente mítico e o seu devoto.

⁴¹⁵ CLAVAL, P. Instituição da sociedade e mitos fundadores. In: **A Geografia cultural**. 2. ed. Florianópolis: EDUFSC, 2001, pp.144-158.

⁴¹⁶ Pode ser referido através da sua filosofia que o devoto tem a sua ligação através da religiosidade, pois ele transita entre o mundo material e o celeste. Sendo que, para alcançar o mundo perfeito dos deuses, utiliza-se dos ritos na busca da representatividade ou materialização dos seus deuses no plano material.

⁴¹⁷ BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2006.

⁴¹⁸ É um termo de origem latina, utilizado pela tradição escolástica, que expressava as características do corpo e da alma no processo de aprendizagem. O mesmo foi alavancado por Bourdieu em seus estudos na Argélia para a compreensão de um sistema de disposições duráveis, o qual apresenta como característica a integração de toda a experiência passada. E ele apresenta como ponto principal a mediatriz de preposições e ações, sendo este o medidor das práticas sociais individuais das condições sociais de existência.

Por meio da lógica hermenêutica de Ricoeur⁴¹⁹ pode ser relacionada a uma ação que aponta para uma discussão central que tem relação com o discurso religioso, ou seja, a *Langue*, um conjunto de códigos, e o seu particular, o mais interessante, *Parole*, uma mensagem particular, singular do grupo religioso.

Nesta lógica, o sagrado e o profano são apresentados como categorias da vivência do homem ao longo da sua trajetória na Terra. E a estas são atribuídos olhares de se perceber o mundo material e o plano da imaterialidade. Desta forma, o sagrado abarcado, o qual situa o indivíduo diante de sua própria existência, razão pela qual, de modo abrangente, contemplam espacialidades.

Dentro deste contexto, o sagrado, através das manifestações culturais representadas, não só é o evento religioso, mas também conduz ao pensamento sobre o processo da difusão social, a qual é atribuída a fatores de troca entre os indivíduos que a compõem. Essas trocas ganham *status* de símbolos, que ultrapassam o universo religioso e se materializam no mundo concreto palpável, formando sistemas, constituindo linguagem.

E assim, a religião linguagem, ou seja, no momento na representação, consoante Bourdieu⁴²⁰ destaca serem sistemas simbólicos que derivam sua estrutura. Isso que pode ser evidenciado no caso da religião, da aplicação sistemática de um único princípio da divisão. E assim podem organizar o mundo moral e social no recorte das classes antagônicas, pelo fato de que engendram o sentido e o consenso em torno do sentido por meio da lógica da inclusão e exclusão.

Os indivíduos estão propensos por sua própria estrutura a servirem, simultaneamente, as funções de inclusão e exclusão de associação, de integração e distinção, apresentam uma estrutura, com condição de possibilidade de constituir o acordo quanto ao sentido dos signos e quanto ao sentido do mundo que lhes permitem construir.

Com isso, a coerência de sistemas simbólicos atribuída anteriormente pode revelar ainda um universo dualista permeado em um ciclo de classes distintas, sendo o fator de uma dinâmica dualista. E esse fato é ponto preponderante, para a expressão religiosa. Uma vez que a Umbanda vincula o seu sistema simbólico entre os seres de luz e os que estão à sua procura; atrelados a este universo são

⁴¹⁹ RICOEUR, P. **Teoria da Interpretação**: o discurso e o excesso de significação. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1976.

⁴²⁰ BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

vinculados espíritos de seres que estiveram no mundo palpável, os quais são distribuídos em categorias superiores documentados nos Terreiros, os Orixás representados pelos deuses na personificação e manifestação de espíritos terrenos.

Em função desta lógica sobre as classes antagônicas da estrutura da religião, estão conferidos os processos que envolvem a vida religiosa. E as categorias de dualismo também se encontram envolvidas no procedimento, forjado, de acordo com Bourdieu⁴²¹, pelo poder simbólico.

O processo inclui ou exclui os indivíduos seres ativos dentro do plano sagrado. Com isso, na religião também é cumprido o papel de concentração da ordem social, o que ajuda a desenvolver, ainda através da sua linguagem, a legitimação do poder dos dominantes para a domesticação dos dominados no espaço que transcende o mundo material, o sagrado.

De tal modo que o sagrado é algo que faz parte do cotidiano e compreende sua presença sempre algo qualitativamente superior. Assim, a experiência do sagrado repercute em diferenciações em relação aos lugares, às pessoas e aos objetos. O sagrado é o outro da existência, ou seja, o ponto de convergência e mediação entre a Terra e o Céu, entre o contingente e o transcendente.

É a ponte analítica entre o sagrado e o cotidiano, que possibilita conceber a temporalidade e as espacialidades relativas. Com isto, a dinâmica da existência do sagrado apresenta-se para além de uma materialidade aparente.

Diante disso, os espaços com sacralização podem ser, antes de qualquer coisa, uma vivência afetiva. É a partida, a viagem, a própria linguagem dos deuses através dos símbolos que aproximam o devoto do domínio do sagrado. Em meio a isto, a descoberta do sagrado é apontada um ato de afetividade do religioso aos seus deuses. Já no ambiente do sagrado, é possível a comunicação com os deuses; consequentemente deve existir de acordo uma porta, onde os deuses podem estar na Terra junto ao homem simbolicamente.

É pensar o contato do homem com algo que o transcende não só matéria, mas Ser por completo. Assim, é possível um pensar sobre a espacialidade da religião em,

sua aparência concreta ela se torna a fonte das mais profundas dimensões e lutas fanáticas entre os homens. A religião alega estar de posse de uma verdade absoluta; mas a sua história é uma história de erros e heresias. Oferece-nos a promessa e a perspectiva de um mundo transcendente –

⁴²¹ BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2006.

bem além dos limites de nossa experiência humana – e permanece humana, demasiado humana⁴²².

É abarcada pelo umbandista algo vivenciado, possuído e imaculado, diariamente, sendo que este vive a sua forma pessoal, o comunicar com as suas Entidades religiosas, não só através de um culto “regularizado” exercido no espaço do templo religioso.

O elo de comunicação, constante com as coisas mundanas, especialmente através de objetos característicos da realização da obra humana. O exemplo cultura material da Umbanda, das ferramentas de trabalho, roupas e outros objetos que, dentro de uma linguagem religiosa, possuem, (FOTO 30, p.215), para um leigo, apenas a produção humana, mas para aqueles que espacializam esta dinâmica religiosa, torna-se a sua ligação, o seu invocar religioso.

A utilização de uma veste pode remeter às cores de uma divindade religiosa e apresenta-se vinculada ao referente objeto e o homem com ele sente-se ainda mais próximo e protegido por uma força que ele não sabe explicar. E não se faz necessária a explicação. Só o ato e o sentimento da fé já deixam transparecer respostas.

Nessa lógica, dirige-se o espectro para outra vertente endógena do processo da religiosidade, para a intuição mítico-religiosa, na qual o indivíduo apresenta-se sobre o seu efeito, ou seja, sobre seu encanto e, desta intuição, o mundo inteiro é interpretado sobre este viés, sendo que o conteúdo religioso preenchendo por completo a sua consciência, não deixando nada fora dele. Esse consiste em uma concepção do Eu que aparece aqui voltada para o objeto, o qual vive e perde-se na sua esfera religiosa.

⁴²² CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. (p.122)

FOTO 30 - FERRAMENTA SACRALIZADA NO VIVENCIAR RELIGIOSO DE XANGÔ NO CERSJ.

FONTE: PEREIRA, R. A., 2013.

E por meio desta conexão, é reunido um resquício de um pensar através de uma informação mítica. E essa constitui o jogo, onde, no momento, o Eu se entrega a uma impressão momentânea. E, por outro lado, ocorre uma tensão maior entre o sujeito, o objeto e o mundo exterior. Esta tensão diminui no momento que a objetividade é apresentada perante o homem, neste campo imagético, através do Orixá e das Entidades espirituais.

Deste modo, a procura instigante para fazer parte não só da narrativa de seus deuses, mas, sim, de vivenciá-la, neste caso, com sua autorização, componente de um estágio exterior a este mundo, do qual o homem não sabe as respostas para sua vivência diária, apenas lhe é ressaltada a intuição perante as mesmas.

É o alcançar através desta forma, material e espiritual, ao repetirem as grandes graças alcançadas por seus Orixás, pois agora ele toma este papel, uma vez que lhe são acarretadas as tarefas de um mundo único dentro da lente religiosa que lhe cobra atitudes, em que só o desejo não lhe basta na forma primeira de solução mas, sim, um existencialismo, uma dinâmica maior, de luta, esforço e suor. E essa vivência, para o indivíduo que contempla elemento religioso, espectro de

mundo, e que vê uma provação imposta por um Ser Supremo forma de medir a sua experiência religiosa.

Principalmente, no entendimento da Senhora Pâmela, que descreve a experiência religiosa do seguinte modo:

Pra começar eu gosto desta função de estar lá dentro trabalhando, ajudando. Muitos não conseguem fazer entrar pra uma casa de religião e não conseguem deixar esta parte, não tem compromisso. E uma religião tu tem que ter aquele compromisso. Tu tens que ser assíduo, a não ser no caso de um trabalho, ganha pão e ser no horário do Terreiro aí tudo bem. Mas ai deixar de ir a uma festa, um aniversário pra ir ao Terreiro. Eu prefiro ir ao Terreiro a ir à festa que o Terreiro é a minha obrigação espiritual o compromisso que eu assumi, eu tenho que cumprir⁴²³.

Neste ponto, o umbandista, na relação de símbolos apresentada pela mística da religiosidade, conduz seus passos em um universo palpável, em que não só o desejo o faz alcançar os seus objetivos para com o mundo natural não desvelado, mas também a ética que na religião encontra-se presente. O modo de o adepto seguir os passos de seu deus e suas atribuições míticas, também maneira de não desapontá-lo diante de seus próprios olhares e ao olhar da comunidade religiosa que se forma em torno de uma mesma ética de vivenciar o mundo.

Os elementos da natureza apresentam ampla representação de suas Entidades religiosas, ou seja, sua vivência diária. E no viés da linguagem da Umbanda, são interpretadas as suas vivências do seguinte modo: se for realizada perto de um local com muitas árvores, refere-se a Oxóssi e sua falange de Entidades religiosas. Já, se ela for próximo ao mar, a invocação será feita à deusa das águas salgadas, Iemanjá e sua falange. Assim, é possível compreender os espaços simbólicos representados pela linguagem religiosa dessa confissão devocional, que não se reduz ao templo religioso, conforme foi mencionado, mas aos cenários que refazem um campo imagético, ou seja, ao lembrar-se da história mítico-religiosa de seu Orixá.

As relações expostas anteriormente, no espectro da metáfora, são consoantes à interpretação filosófica de Ricoeur⁴²⁴. Há o que ele denomina um excesso de significações numa representação simbólica, porém, para quem participa

⁴²³ Conforme trecho transcrito da entrevista com VARELLA, P. V. O médium umbandista e a religiosidade. Rio Grande, 5 abr. 2014. Entrevista concedida a Rogério Amaral Pereira.

⁴²⁴ RICOEUR, P. **Teoria da interpretação**: o discurso e o excesso de significação. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1976.

da significação simbólica, ou seja, o indivíduo religioso, o adepto, não ocorre uma interpretação literal e uma simbólica. Mas uma que prevalece no intervalo entre elas, e faz com que ele assimile através da sua espacialidade a literal pela simbólica religiosa. Assim, há essência de um discurso, ou seja, um texto que espraia sua mensagem por todos os lugares e por todos os cantos, desde uma linguagem na sequência de imagens (FOTO 31) de comunicação com seu deus exercido através da oração, mas também nas cores das suas vestes ou na própria natureza que lhe é apresentada.

Na concepção do umbandista, contudo fazer parte do mundo divino seria possuir um local semelhante ao dos seus Orixás e suas Entidades Espirituais, através dos seus rituais, ou seja, os tempos sagrados, as festas periódicas, as quais representam os atos realizados pelos seres divinos.

O homem torna-se contemporâneo dos deuses, quando ritualiza as obras divinas. E, é através dos mitos que são fixados os modelos considerados exemplares nas atividades humanas, onde os indivíduos contemplam suas divindades, imitando seus gestos, suas ações.

FOTO 31 - COMUNICAÇÃO DO GRUPO RELIGIOSO DO CETSJ COM AS ENTIDADES DO “POVO DO ORIENTE”.



FONTE: PEREIRA, R. A., 2013.

Dentro deste viés, abre-se a cortina que cobria antes a categoria espaço dentro de um universo fechado, que transforma não só os lugares, mas também os seres terrenos, a exemplo do próprio indivíduo em configurações de um Ser Supremo de Luz que envia uma relação entre a abertura do sagrado. Este que é configurado mundo, ou seja, neste ponto, é levantada a questão em relação ao imaculado que se transfere ao ser terreno, uma sacralidade, ao mesmo tempo em que o imbrica em uma esfera mundana, lhe atribui fatores éticos.

Não é só a reprodução, mas a expressão da Umbanda que através desta comunicação entre os espíritos de luz, carrega consigo uma questão ética que, para chegar a se tornar um Ser de Luz, deve comunicar-se com a natureza de forma geral e com harmonia, o que deixa transparecer aqui a relação social humana do praticante religioso que, para fazer parte deste sagrado, tem atribuições pré-estabelecidas, pois o homem produz uma linguagem. E, através desta, desenvolve seus fundamentos que constroem um importante contexto de símbolos que são permeados por todos os aspectos da vida. Esses símbolos são os símbolos religiosos que mudam de lugar incessantemente, mas o princípio subjacente da atividade simbólica.

É possível compreender traços de uma religião, mas de sentidos de uma religiosidade de uma vertente mais avançada na questão de um pensamento contemporâneo urbano, que apresenta nas suas venerações conforme os praticantes umbandistas iniciados, em seres imateriais, espíritos mensageiros de uma caridade, recém-desencarnados, penteados dentro da esfera de vibração que constituem uma paisagem industrial urbana na manifestação da Umbanda.

Outro ponto torna-se relevante: a questão do afastamento do Eu para a ligação com o Ser Supremo, neste caso, venerado no ecletismo religioso da Umbanda que ainda traz consigo traços de uma linguagem que não se comunica sem os símbolos de outras matrizes religiosas.

Por meio da linguagem, acarreta uma mensagem, e uma espacialidade de seus seres divinos, que são apresentados nitidamente em três esferas da linguagem religiosa:

- 1) a obtida dentro do contexto dos objetos sacralizados;
- 2) a de intervenção dos médiuns seres de luz, no caso da Umbanda;
- 3) a do imaculado, que é a dos seres de luz com o Ser Supremo, esta de tão intensa e dinâmica permite apenas uma dedução, pois, por se tratar de um caminho

percorrido através do processo da iniciação, cria uma força, uma separação entre o indivíduo leigo e o já iniciado na religião, criando um campo de força interno; assim, parte do véu religioso que, ao mesmo tempo em que expõe a sua sacralidade no contexto de uma relação apaixonante e sedutora, cobre-se novamente para não perder o sentido do seu movimento, da sua ação e reserva em si a linguagem.

As linguagens no desenvolvimento da esfera mental do espaço e do tempo são distintas, porém intimamente imbricadas e relacionadas entre si e diante do mundo dos objetos que refletem no Eu. Ele ainda reforça que linguagem cria um território intermediário, onde as formas da existência são relacionadas com a forma da ação e vice-versa e que a fusão de ambas compõem uma expressão religiosa (FOTO 32).

FOTO 32 – COMUNICAÇÃO DO GRUPO RELIGIOSO DO CERSJ COM AS ENTIDADES NA VIBRAÇÃORELIGIOSA DE IEMANJÁ.



FONTE; PEREIRA, R. A., 2013.

E a relação corpo/alma não é mais compreendida de maneira distinta, mas sim imbricada no indivíduo; foi mencionada, e a colocação da alma, algo que dá vida

ao corpo, passa a ser junto ao corpo o sentido do referenciar religioso, pois o indivíduo que a contempla apresenta-se por inteiro, vivenciando esta visão de mundo cotidianamente, onde seus deuses são expressos nos mais diversos elementos, agora mundanos. E apesar de uma linguagem religiosa, neste ponto, não permite uma separação entre mito, linguagem e espacialidade religiosa, pois um elemento apresenta-se contido no outro, ou seja, justifica o modo de condução religiosa, não só de um poder imanente de um Ser Supremo. Mas forma de o homem sentir o mundo, este não só um lacre, um dossel, dentro da esfera que a religião lhe atribui, mas também modo de dialogar com o mundo que se apresenta diante dos seus olhos, em um vir-a-ser, por uma compreensão de questões mundanas a ele impostas.

CAPÍTULO 5

ENCONTROS COM O SAGRADO NA UMBANDA EM RIO GRANDE

A compreensão do espaço⁴²⁵ característica da existência humana revela uma espacialidade na qual o homem comunica-se com as divindades religiosas. Assim, estes locais são atrelados aos simbolismos, os quais compõem a estrutura religiosa dos grupos umbandistas na sua abrangência de mundo.

O estudo do espaço urbano rio-grandino permitiu compreender os locais constituídos e os naturais umbandistas, ou seja, aqueles apropriados pela linguagem religiosa; e também sobre as espacialidades religiosas constituídas pela Umbanda.

Estes locais atuam a extensão dos seus Templos de devoção concebidos na imagem dos Terreiros. A combinação envolve pontos fixos e fluxos, mas que juntos compõem a paisagem religiosa⁴²⁶ umbandista na cidade. E estes elementos são espacializados e também assentados na cidade ainda pela percepção do praticante religioso. Exercem a função de complementar o universo religioso em locais de comunicação espacializados, que arranjam a linguagem religiosa através do seu simbolismo sagrado.

Neste sentido, a linguagem religiosa embriaga-se de sentidos atribuídos aos espaços públicos sacralizados, à musicalidade em evocação às divindades religiosas, aos cheiros do sagrado e às caminhadas atribuídas ao complementar das divindades fora do seu local sagrado. E através desses sentidos, o praticante umbandista faz realizar-se o encontro com o sagrado da sua devoção e constitui espacialidades religiosas.

O mundo atribuído ao seu entorno é composto também de experiência com estes elementos de espacialidade, com os espaços vividos, vigorados pelo mundo descrito na Umbanda, através da musicalidade, dos cheiros e das peregrinações, contribuindo para a construção da imagem do ser praticante umbandista a propósito da natureza e do que ele estabelece além da sua própria imagem, em relação com o sagrado.

⁴²⁵ O termo é relacionado à posição central da discussão do espaço estabelecida pelo praticante umbandista, na posição como sujeito ativo. Com isso, o espaço abarcado aqui, torna-se humano, pois o religioso o produz e não, simplesmente, nele consagra a sua devoção na maneira de habitar.

⁴²⁶ É compreendida como a paisagem que se constitui pelos trabalhos exercidos individualmente ou em pequenos grupos, de modo a parecer um registro imediato de um momento determinado, datado no calendário religioso; enquanto manifestação formal, ela tende a expressar uma dimensão necessária da produção espacial umbandista.

O mundo é abarcado nas formas religiosas e ainda nas coisas do cotidiano que aparecem de modo independente, pois a sua essência não se revela imediatamente e é constituída das suas espacialidades sagradas.

Com isso, as experiências religiosas também compõem o quadro individual sobre uma realidade sagrada espacializada e simbolizada em elementos que constituem o sistema de linguagem da Umbanda. Estes são atribuídos ao discurso aparente ou imaculado, do qual ao último só tem acesso o ser iniciado. Assim, é fundamental entender o sistema de códigos desta linguagem religiosa para a compreensão da espacialidade religiosa proporcionada pelo ser umbandista na qualidade existencial de um mundo religioso.

Este é um mundo que tem aspectos relacionados à sacralidade religiosa e que dialoga com os sentidos humanos. Com isso, os cheiros, os sons, entre outros elementos espaciais, configuram-se porta de abertura para o sagrado e também para a comunicação com as Entidades umbandistas. E a compreensão desses elementos compõe o cenário religioso.

A espacialidade religiosa tem propriedade para representar as diversas formas de encontro com o sagrado umbandista através da intervenção que ela realiza no meio, a fim de conduzir os religiosos aos locais. Essa intervenção é realizada pelas expressões dos indivíduos umbandistas na relação e compreensão dos espaços atribuída a um modo de vida que contribui na espacialização religiosa.

Portanto, os rituais, na sua constituição, são exercidos dentro de um simbolismo em que as "trocas são feitas em favor de uma realidade concreta que necessita de respostas, não de modo normal, mas por meio de práticas⁴²⁷" tidas mágicas pelos religiosos. Os símbolos deste universo religioso apresentam-se vinculados à "vida das pessoas e dão sentido às referências individuais⁴²⁸" e coletivas, criando uma forma de interpretar o mundo por meio da linguagem umbandista.

As espacialidades religiosas resultam também de uma ordem simbólica, na qual tudo está carregado de sentidos por onde suas acepções transitam. E esta apresenta elementos (fixos e fluxos espacialmente) que compõem a sua linguagem.

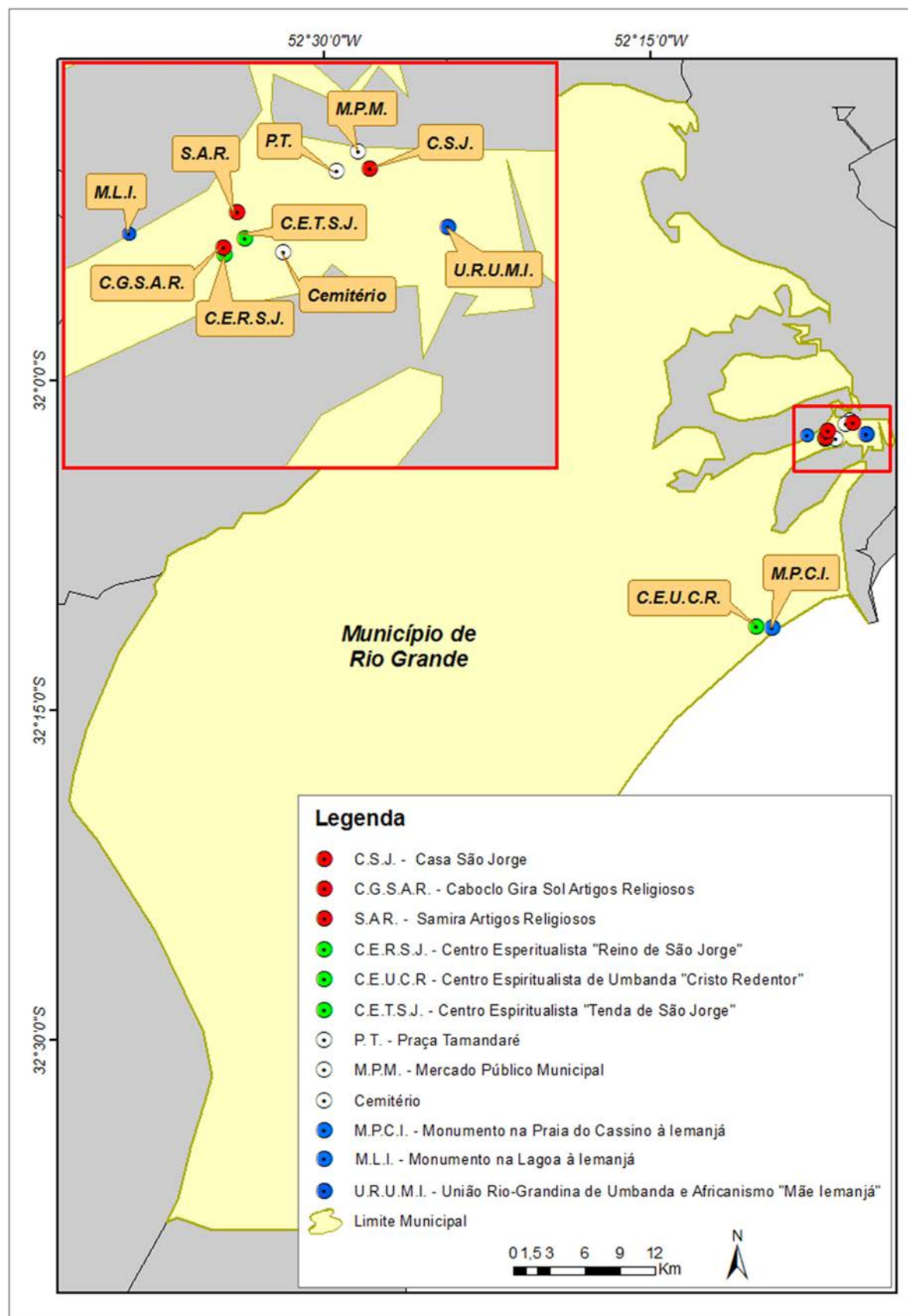
⁴²⁷ VICTORIANO, B. A. D. **O prestígio religioso na Umbanda: dramatização e poder**. São Paulo: Annablume, 2005. (p.144)

⁴²⁸ Idem. (p.50).

É o que diz respeito à valorização do sujeito praticante umbandista, enquanto sujeito, na relação do espaço e principalmente do comportamento humano no ambiente. O mapa (FIGURA 10, p.224) apresenta parte deste cenário religioso umbandista, vinculado a elementos do espaço urbano da cidade, cuja leitura religiosa proporciona, para o umbandista (os pontos vermelhos e os brancos representam os elementos fluxos, pois no espaço urbano tem a função social e a mítica religiosa e os pontos verdes e azuis constituem os elementos fixos de devoção umbandista), encontros com o sagrado.

Dentro deste contexto, o campo devocional é organizador destes elementos que arranjam o cenário umbandista. Por isso, mediante a função religiosa, conduz ao imaginário umbandista que pode anunciar, de certo modo, os anseios dos grupos umbandistas. Estes elementos de encontro com o sagrado umbandista atuam instrumentos de compreensão do discurso e da ação religiosa, configurando-se elementos da articulação significativa da estrutura compreensível do praticante umbandista na cidade de Rio Grande.

FIGURA 10 - OS ELEMENTOS SIMBÓLICOS E A ESPACIALIDADE DA UMBANDA NA CIDADE DE RIO GRANDE.



FONTE: IBGE (2010); GOOGLE EARTH (2014). ORGANIZADO POR PEREIRA, R. A., 2015.

E neste contexto, é primordial constituir uma argumentação sobre estas espacialidades, pois elementos de uma linguagem religiosa na cidade de Rio Grande, elas têm o atributo de passarem do caráter simbólico para o signo. Assim, as representações espaciais concentram-se nos signos. Por outro lado, refletir sobre esta linguagem religiosa, espacializada nos elementos citadinos que compõem o espaço urbano rio-grandino, é trazer a dimensão mítica religiosa em pauta, pois estes são espaços que apresentam ainda a funcionalidade social urbana no caso da Praça Tamandaré que, no dia 15 de novembro⁴²⁹, torna-se território umbandista com as manifestações religiosas, do Cemitério Municipal e do Mercado Público Municipal, que apresentam as suas relações com o praticante umbandista Templo das Entidades religiosas.

Sob esta questão, os Templos abertos citados compreendem as situações preexistentes religiosas citadas e pontuados nestes locais. Assim, “trata-se, pois, de criações do espírito do homem, que são vinculadas pela tradição e pela herança⁴³⁰” umbandista.

A representatividade destes espaços religiosos, portanto, é uma forma de informação. Ainda que o tempo e o espaço produzam determinadas formas de reprodução, “é na dualidade sujeito e objeto que reside o denominador comum que pode conceber toda forma de representação⁴³¹”.

E estes elementos simbólicos urbanos também acarretam, na funcionalidade religiosa umbandista, o fator mítico religioso. O território umbandista amplia-se em uma dimensão em que a Entidade religiosa é reverenciada na sua morada, no seu Templo aberto, observado na sequência de imagens (FOTOS 33, p.226). Esse é onde o seu assentamento é apropriado pela linguagem religiosa, que tem a atribuição para o praticante umbandista de rememorar todo o seu ritual em relação à Entidade venerada.

⁴²⁹ Referente à data de constituição da Umbanda no Brasil.

⁴³⁰ GIL FILHO, S. F. **Espaço Sagrado**: estudos em geografia da religião. Curitiba: IBPEX, 2008. (p.17).

⁴³¹ Idem. (p.24).

FOTO 33 - MANIFESTAÇÕES UMBANDISTAS NA PRAÇA TAMANDARÉ.

FONTE: PEREIRA, R. A., 2014.

Deste modo, os elementos espaciais formam vários Templos no espaço citadino, constituindo o natural e o religioso-cultural da umbanda. Pois são registrados neles ainda observações e explicações das ações das divindades sobre o mundo religioso. Com isso, a sua apropriação resume-se também em explicações, cujo valor é primário e deriva-se de um ritual.

Neste contexto, o comportamento do grupo ou do indivíduo umbandista “dá à interioridade o aspecto de uma espacialidade específica, a de um lugar íntimo⁴³²”. E neste local, são depositadas todas as coisas que configuram a linguagem sagrada em um conjunto de conhecimentos que remetem a imagens sensíveis, de seres inteligíveis, por fim, da noção religiosa do próprio indivíduo ou grupo religioso experimentado.

A qualidade da construção de mundo, o praticante umbandista adquire por meio da sua relação religiosa; ele espacializa e promove uma afinidade com o sagrado. E o espaço público, a exemplo da Praça Tamandaré, tornou-se momentaneamente a sua devoção assentada e externalizada.

⁴³² RICOEUR, P. **Percursos do reconhecimento**. São Paulo: Edições Loyola, 2006. (p.131)

De modo que o mundo natural, religioso expresso em Rio Grande é contemplado pela a cultura umbandista. E seu desígnio fundamental é o praticante religioso que produziu também a linguagem e, por meio dela, a sequência de imagens (FOTO 34, p.230), um assentamento configurado também em uma territorialidade religiosa, ou seja, em uma importante estrutura de símbolos, os quais permeiam também os aspectos de suas vidas.

Neste sentido, há no campo dos aspectos sociais um intuito de controle e ainda de legitimação atribuída ao contexto da territorialidade. Assim, ela encontra-se presente nas representações sociais umbandistas, as quais apresentam a intenção de constituir uma fronteira de controle e principalmente de assimilação de um fato social produzido pelo contexto religioso.

De modo que o espaço de representação, com as manifestações umbandistas, neste caso, proclamadas por meio da dinâmica entre “o fato religioso e a prática social mediada pelo poder⁴³³”. Com isso, as territorialidades umbandistas, além de fixar o comportamento social humano ou da moldura perene das estruturas espaciais, elas se apresentam estruturas dinâmicas vivenciadas no cotidiano sobre formas, também de feições sociais.

Nesse processo, o praticante umbandista atua no cotidiano uma construção simbólica social que se organiza conforme um ordenamento, um discurso. E nele ocorre a junção homem-natureza construção de uma realidade religiosa. Assim, ele é mais que a identificação da vivência e da razão no religioso, “é o próprio pertencer da existência ao ser⁴³⁴”. E conforme aponta uma praticante umbandista do CETSJ:

[...] a vontade de lutar. Isso é religião pra mim. Religião não é colocar um fardamento e girar, religião sabe não é assim num grupo de pessoas. Religião pra mim é força, é proteção, é coragem e é paz de espírito. É isso que eu venho buscar na Umbanda⁴³⁵.

Com isso, a espacialidade postulada pela religião transcende, e ao mesmo tempo, inclui o praticante umbandista, pois ele se encontra com o sagrado, de modo a constituir uma realidade envolvida em seu mundo. E essa realidade a ele se dirige, no entanto, e coloca a sua vida numa ordem, dotada de significado.

⁴³³ Idem. (p.70).

⁴³⁴ RICOEUR, P. **Na escola da fenomenologia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. (p.302).

⁴³⁵ Conforme trecho transcrito da entrevista com COSTA, D. S. F. **O médium umbandista e a religiosidade**. Rio Grande, 19 jul. 2013. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

A respeito da representação religiosa, configurada nas espacialidades, Gil Filho escreve:

[...] são os fenômenos sociais que reveste as representações e seu caráter concreto e inteligível. [...] as representações coletivas são o modo pelo qual os grupos pensam nas suas relações com os objetos que os afetam.⁴³⁶

Esse fragmento auxilia a desmistificar a espacialidade religiosa, algo pronto, no qual o praticante umbandista é um mero reprodutor do discurso religioso. Isso porque a colocação acima evidencia um posicionamento antagônico a respeito da representação religiosa.

Assim, tal processo é evidenciado no Mercado Público Municipal, localizado no Centro histórico da cidade de Rio Grande; de fundo para o Canal Rio Grande, apresenta-se integrado ao cais municipal. Porém, para os praticantes umbandistas, ele apresenta também a simbologia de Exu⁴³⁷, do “Povo da Rua” os umbandistas denominam as forças atuantes neste espaço. As manifestações religiosas dos grupos umbandistas, que ocorrem no espaço do Mercado Municipal (FOTOS 34, p.229), salientam um vivenciar religioso que representa a espacialidade religiosa de Exu.

Diante destes elementos espacializados, a Umbanda em Rio Grande apresenta pontos elevados da sua externalidade contida no círculo religioso, pelo imbricamento dos seus próprios sentidos mediante a realidade. E a religião supõe, assim, uma ordem humana que é estabelecida e alicerçada na totalidade do ser, ou seja, ela é a tentativa de conceber os espaços sacralizados humanamente significativos.

Os elementos religiosos espacializados constituem-se símbolos que rejuntem a percepção humana da religiosidade, pois esses contemplam os acontecimentos religiosos. E apresentam-se à existência de um espaço para preencher no inconsciente individual do religioso, este em que é aceita a interpretação dos

⁴³⁶ GIL FILHO, S. F. **Espaço Sagrado**: estudos em geografia da religião. Curitiba: IBPEX, 2008. (p.24).

⁴³⁷ SARACENI, R. **Os arquétipos da Umbanda**: as hierarquias dos Orixás. São Paulo: Madras, 2001. (p.121): “[...] na Umbanda recebeu uma linha à “esquerda” por meio da qual os espíritos manifestadores dos seus mistérios podem incorporar em seus médiuns e consultar as pessoas, auxiliando-as nas suas necessidades e dificuldades materiais ou espirituais. Exu na Umbanda é uma linha de trabalhos espirituais que se assenta à esquerda dos seus médiuns. eles precisam ser oferendados nos seus campos de ação, tais como: nas matas, nos rios, nas lagoas, à beira-mar, nos cemitérios, nos caminhos, nas encruzilhadas, nas pedreiras [...]. Os seus nomes simbólicos indicam os seus campos de ações e onde devem ser oferendados”.

processos que produzem a necessidade religiosa. Ainda assim, esse processo subsiste indivíduo religioso, não podendo completar o todo, mas somente empregando significantes dos quais não dispõe livremente e que contemplam a religião.

A relação do praticante umbandista ou, mais exatamente, da linguagem religiosa que ele desempenha nestes espaços de devoção, é fundamental. Deste modo, o corpo comunica-se com o religioso a partir de uma linguagem própria e eficaz, remetida aos locais de encontro com o sagrado umbandista.

FOTO 34 - MANIFESTAÇÕES UMBANDISTAS EM FRENTE AO MERCADO PÚBLICO MUNICIPAL.



FONTE: PEREIRA, R. A., 2014.

A espacialidade pode ser concebida, se tomada num plano eficaz e existencial, o que faz dela algo fundamental para o seu enraizamento num determinado grupo religioso. Isso se dá de forma paulatina, por meio do encontro de elementos religiosos, do contato com os símbolos, ocorrendo a abertura, a acomodação de valores, que vão aos poucos desencadeando um processo de

assimilação, por vezes inconsciente, dos elementos que vão constituir o contemplativo.

A religião não é uma simples representação de uma realidade oferecida, pronta. Mas é um dos meios que levam a uma visão objetiva das coisas e da vida humana. Não é uma imitação, mas uma imersão da realidade. Uma realidade imbricada no cotidiano do religioso, o qual reverencia suas Entidades um elo de espacializar comunicação.

Neste caso, a comunicação abarcada pelo umbandista é realizada por símbolos que não são uma reprodução de objetos físicos. Mas ela é uma reprodução alicerçada na vida interior, aonde se apresenta a representação e a interpretação do fato religioso. O seu ideal de pureza apresenta significado e dignidade do ponto de vista da religião.

Portanto, foi registrada nas fotos, a relação de respeito e reverência perante os locais que têm a função social e que são sagrados para os umbandistas rio-grandinos, o do Mercado Público Municipal. É apresentado como representação de um Templo aberto, assim o monumento em homenagem a Iemanjá na sequência de imagens (FOTO 35, p.231). Eles atribuem um referencial religioso, onde praticantes umbandistas do grupo religioso do CEUCR já não se sentem à mercê de forças naturais ou sobrenaturais.

Dentro deste contexto, a reverência encontrada nas manifestações religiosas relacionadas ao monumento em homenagem a Iemanjá, localizado no final da Avenida Rio Grande, no Balneário do Cassino, remete à morada simbólica da mãe dos Orixás. Assim, é elemento de uma representação simbólica entre os praticantes umbandistas.

O monumento exerce ainda a função de restaurar uma consciência coletiva e também dá forma, explicando os elementos religiosos que cercam a sua mitologia, de tal modo que ele se torna acessível para o religioso.

Neste panorama, destaca-se a questão do objeto religioso representar o simbólico da Entidade religiosa; neste caso, tem-se outro complementar ao fundo da imagem religiosa assentada, que é o natural à própria praia (orla marítima). Com isso, o símbolo constitui uma potencialidade representativa do imaginário religioso para a expressão da fé dos religiosos neste espaço, conforme as fotos demonstram a manifestação do grupo religioso do CEUCR, no dia 1º de janeiro de 2014.

FOTO 35 – MANIFESTAÇÕES UMBANDISTAS NO MONUMENTO EM HOMENAGEM A IEMANJÁ NA PRAIA DO CASSINO.



FONTE: PEREIRA, R. A., 2014.

Neste sentido, estão as relações que os indivíduos ou grupos religiosos estabelecem com os locais fora dos Templos religiosos, mas que instituem uma extensão do sagrado contido nos Templos. E nestes espaços também é dado um sentido a sua vida, e os mesmos dão origem a comportamentos relativos à sua devoção.

E as manifestações religiosas, relacionam a espacialidade do sagrado e a representação espacial, ou seja, a forma de conhecimentos da divindade. E mesmo que o tempo e o local gerem determinadas formas de apresentação religiosa, é na dualidade indivíduo (sujeito) e objeto que reside o denominador comum a conceber as formas de representações religiosas.

Por um momento, nele o praticante umbandista abstrai-se do mundo para relacionar-se com as forças que modelam o mundo religioso, sobre as divindades nas quais acredita. Assim, o religioso imbrica, no curso de sua existência ordinária, a atribuição de uma estrutura religiosa do tempo em que vive.

O umbandista tem o seu espaço e a sua ação religiosa reconhecida. Um entrevistado aponta durante as festividades em homenagem a Iemanjá: “agora temos nosso monumento, o nosso espaço de manifestação reconhecido, tem palanque até as bandeiras do país, do Estado e do município junto a nossa”. Isto representa o sentido de existencialidade religiosa e reconhecimento oficializado do discurso religioso umbandista na cidade.

Apesar disso, na concepção do indivíduo umbandista, fazer parte do “mundo” divino é possuir um local semelhante ao das suas Entidades, por meio dos seus rituais, ou seja, é remeter-se ao templo sagrado, às festas, na maioria, periódicas, as quais representam os atos realizados pelos seres divinos. Deste modo, o praticante umbandista torna-se contemporâneo das Entidades religiosas, quando ritualiza as obras divinas, imitando gestos e ações.

A existência religiosa umbandista, neste sentido, não se resume ao sentido do sagrado; ela integra a comunicação com as divindades, que podem-se acrescentar aos espaços sacralizados, pois eles vão ao encontro da religiosidade. Assim, os elementos que compõem o universo ritualístico e de religiosidade da Umbanda, tornam plausível ir ao encontro de uma espacialidade desvelada por meio da apreciação dos símbolos que formam o sagrado umbandista no espaço rio-grandino.

Neste sentido, a linguagem religiosa dos grupos umbandistas confere o mundo do agir e do sentir. E as manifestações umbandistas coligam através do ritual, parte da devoção da população rio-grandina que a constitui igualmente o elo entre o plano da imaterialidade sagrada representada pelas Entidades religiosas e por seus religiosos contíguos ao mundo material manifestado fora e nos Terreiros.

Enfim, o existencial religioso meio de manifestação do indivíduo no espaço produz uma sacralização e envolve o umbandista ao seu contexto simbólico. E o pertencer desta simbologia atribui uma identidade na forma de contemplar o mundo.

5.1 AS CAMINHADAS E AS ESPACIALIDADES UMBANDISTAS

Os grupos umbandistas na cidade de Rio Grande têm a sua relação de fé e devoção exercida com a comunhão por meio das caminhadas. Com isso, ela é também o encontro do devoto com a sua entidade devocional, no ato de realizar o trajeto, revivendo a sua história mítica e tornando sagrado o ambiente fora do Terreiro como afirmação da identidade umbandista.

Neste sentido, as caminhadas umbandistas em Rio Grande tomam às ruas, rememorando as datas que simbolizam a história mítica das divindades religiosas. Elas traçam em seus percursos um expoente de vivacidade e também demarcam uma identidade religiosa nos espaços sacralizados da cidade que auxiliam a desenvolver a história mítica em questão e a espacializar a linguagem religiosa, por meio dos símbolos umbandistas.

Os símbolos religiosos, que conduzem os praticantes religiosos durante o percurso, são, para eles, a própria divindade entre eles. E a caminhada é a forma de comunicação com ela. Assim, os trajetos não são meros percursos, mas símbolos espacializados no espaço citadino que conduz e representa, em determinados elementos citadinos (naturais e construídos), a vivacidade do mundo personificado da Entidade religiosa.

A afinidade entre as caminhadas religiosas exercidas por estes grupos e o espaço citadino traduzem interfaces de uma religião, pois o poder do discurso religioso internaliza-se de modo aparente e com nuances de mistério. As ruas percorridas já não são apenas vias de acesso, mas vias que os levam para o sagrado. E nestas ruas percorridas, o potencialmente sagrado é efetivado e territorializado.

Com uma territorialidade religiosa constituída por um anexo de práticas desenvolvido pelos grupos religiosos, no sentido de externalidade do seu discurso religioso, ampliam assim, o controle sobre os espaços rio-grandinos. Assim, o trajeto percorrido pelos grupos religiosos constitui a delimitação de um poder sobre estes espaços, em uma manifestação de poder destes locais que os diferencia dos demais. E a sacralidade das vias compõe a existência religiosa que se conserva sinal de fé dos praticantes umbandistas.

Assim, Rio Grande, para os grupos religiosos umbandistas, tem uma ligação espacial muito forte e arraigada com o Orixá Ogum. Por ser um povo de batalha de demanda e mesmo nas diversidades, nunca desiste dos seus objetivos. Com isso, no dia 23 de abril, na sua data festiva, a cidade é espacializada com sua história mítica representada por meio das caminhadas religiosas realizadas em solo rio-grandino. O tempo de Ogum é o tempo dos praticantes umbandistas; é Ele que os protege dos exploradores do seu cotidiano.

Segundo ressalta a narrativa abaixo sobre a história mítica do Orixá da guerra:

Um pobre homem peregrinava por toda parte, trabalhando ora numa, ora noutra plantação. Mas os donos da terra sempre o despediam e se apoderava de tudo o que ele construía. Um dia esse homem foi a um babalaô, que o mandou fazer um *ebó* na mata. Ele juntou o material e foi fazer o despacho, mas acabou fazendo tal barulho que Ogum, o dono da mata, foi ver o que ocorria. O homem, então, deu-se conta da presença de Ogum e caiu a seus pés, implorando seu perdão por invadir a mata. Ofereceu-lhe todas as coisas boas que ali estavam. Ogum aceitou e satisfez-se com o *ebó*. Depois, conversou com o peregrino, que lhe contou por que estava naquele lugar proibido. Falou-lhe de todos os seus infortúnios. Ogum mandou que ele desfiasse folha de dendezeiro, *mariô*, e as colocasse nas portas das casas de seus amigos, marcando assim cada casa a ser respeitada, pois naquela noite Ogum destruiria a cidade de onde vinha o peregrino. Seria tudo destruído até o chão. E assim se fez. Ogum destruiu tudo, menos as casa protegidas pelo *mariô*⁴³⁸.

Dentro desta esfera mítica religiosa do texto de Reginaldo Prandi sobre a mitologia do Orixá Senhor da Guerra e das demandas vencidas, abordou-se três formas de diálogo com esta divindade, realizada pelos grupos Umbandistas rio-grandinos, em especial, o CERSJ e o CEUCR. E, concluindo, com a caminhada que reúne o maior número de adeptos e praticantes umbandistas, a realizada pela URUMI.

A caminhada religiosa em homenagem a Ogum torna-se um saber para o grupo religioso do CERSJ, que significa aprender o mito central do padroeiro de seu Templo. Deste modo, a religiosidade expressada pelo grupo é algo que refaz o seu cotidiano em compreender a sua presença sempre algo qualitativamente superior, apresentado na sequência de imagens (FOTO 36, p.235).

Assim, a caminhada está inclusa nas festividades religiosas umbandistas do dia em homenagem ao Orixá. Ela é realizada sempre no sábado seguinte a sua data, com a preparação e a ornamentação do Terreiro com mais de quinze dias de antecedência. Assim, no dia do Padroeiro, os religiosos da casa o expõem, o Terreiro fica com as portas abertas para que os religiosos realizem suas manifestações diante da imagem, que é retirada do centro do altar e colocada na frente e em cima do esplendor.

E chega o principal dia, com o Terreiro em atividade, os rituais religiosos são exercidos, o churrasco de costela a ser distribuído para o público preparado, servido junto à farofa, que simbolizam os elementos simbólicos da comida de Ogum. Os religiosos colocam-se no lado de fora do Terreiro, constituindo uma passarela com

⁴³⁸ PRANDI, R. Ogum livra um pobre de seus exploradores. In: _____. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. (p.101).

as folhas de espada de São Jorge erguidas com a mão direita, por onde passa o esplendor com a imagem de Ogum.

FOTO 36 – CAMINHADA DO GRUPO RELIGIOSO DO CERSJ EM HOMENAGEM A OGUM.



FONTE: PEREIRA, R. A., 2012.

Diante disto, é contemplado o religioso nas ruas e, com sua passagem, ganham *status* de sagrada (FIGURA 11, p.236). A sua história mítica é rememorada e a Entidade religiosa sai do espaço sagrado do Terreiro para sacralizar os espaços do seu entorno no Bairro Cidade Nova, atuando um campo de valores para o grupo umbandista que o transporta para o meio distinto onde decorre a sua essência.

No entanto, a divindade religiosa Ogum também é lembrada no outro lado da cidade de Rio Grande, próximo ao templo aberto de Iemanjá, a praia do Cassino, com as atividades realizadas pelo grupo religioso do CEUCR na sequência de imagens (FOTO 37). Assim, a caminhada religiosa realizada neste local ganha as ruas do balneário e os religiosos entram em contato com a realidade transcendente da divindade.

FOTO 37 – CAMINHADA DO GRUPO RELIGIOSO DO CEUCR EM HOMENAGEM A OGUM.

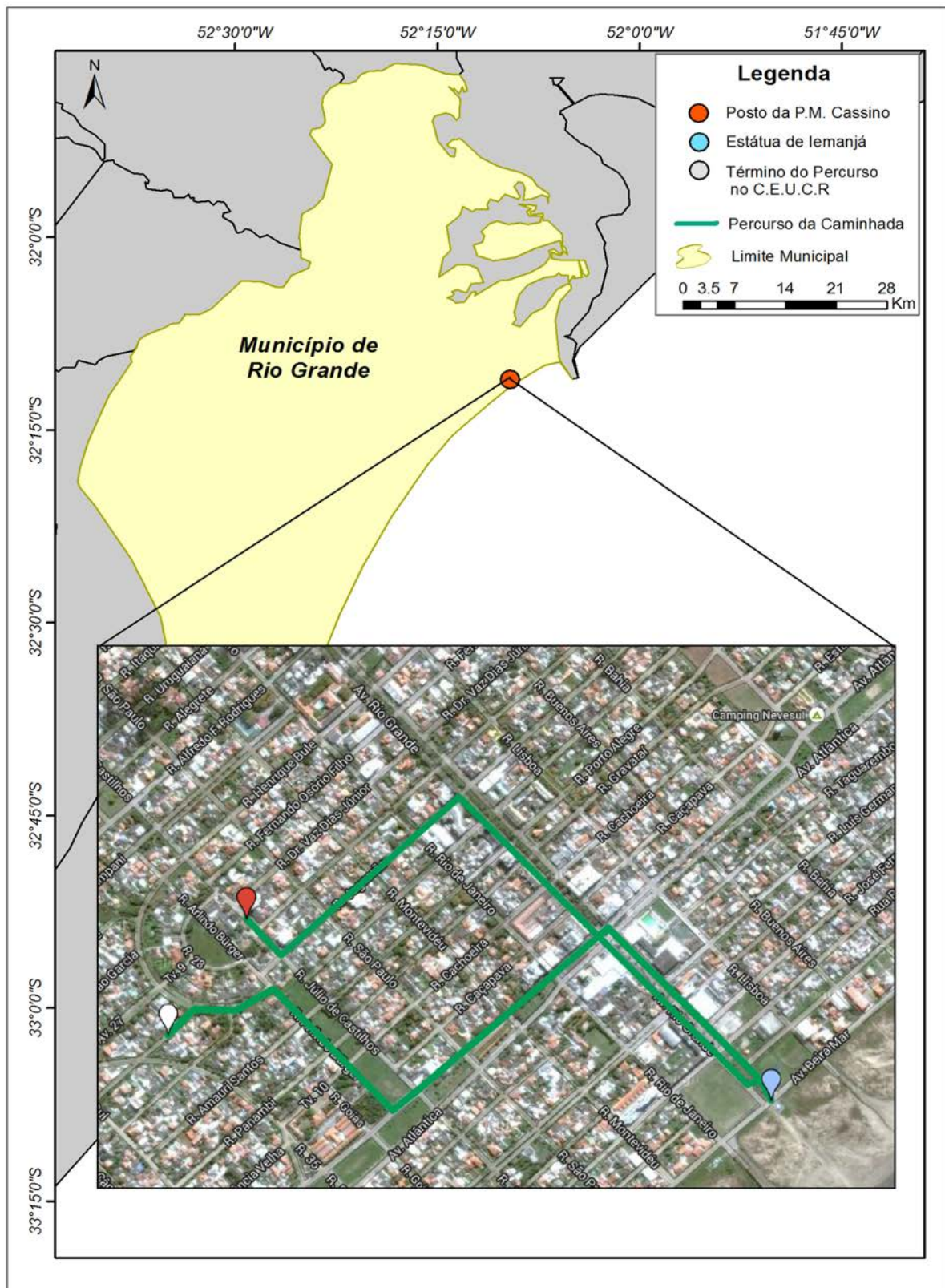


FONTE: PEREIRA, R. A., 2013.

Para isso, rituais são realizados antes do cortejo umbandista adentrar as ruas (FIGURA 12, p.238), pois a cada ano uma pessoa do grupo religioso do CEUCR é escolhida para ficar responsável pela confecção do manto que cobre a imagem. Assim, este manto permanece com a imagem durante um ano, só sendo trocado na próxima caminhada. Conforme argumentou o responsável pela caminhada, este gesto, além do respeito, simboliza as demandas vencidas por aquela pessoa escolhida, forma de gratidão.

A atividade de reencontro religioso emerge e se amplia, configurando cenários simbólicos. Nestes, os conjuntos de práticas se estabelecem alavancados pelo sagrado, pois os praticantes umbandistas têm um ato social ritualizado.

FIGURA 12 – MAPA DO TRAJETO DA CAMINHADA EM HOMENAGEM A OGUM REALIZADA PELO CEUCR.



FONTE: IBGE (2010); GOOGLE EARTH (2013). ORGANIZADO POR PEREIRA, R. A., 2013.

O esplendor com a imagem religiosa, durante o trajeto, é carregado pelos praticantes umbandistas que revezam sua condução com pessoas que não pertencem ao grupo CEUCR. Todos têm acesso à imagem, apontou o organizador da caminhada, forma de agradecer e solicitar os pedidos. Assim, o ato de carregar o esplendor com a imagem simboliza uma comunicação dentro da linguagem religiosa umbandista. O que se encontra neste ato é a conexão simbólica entre o praticante religioso e a divindade na busca de seus imponentes poderes.

Entretanto, a caminhada é realizada diante de mais um elemento religioso que é a ida do grupo religioso ao templo aberto de Iemanjá para a realização de rituais, símbolo de referência ao poder espacial da divindade em questão. Pois além de sacralizarem o local, eles vivenciam, neste local, o tempo mítico das duas divindades. E exercem, por meio da marcha ritmada e pelos pontos cantados em seu tributo, a sua potencialidade religiosa.

A potencialidade religiosa também é simbolizada na caminhada realizada pela URUMI. Esta talha os Bairros: Cidade Nova, Centro e Getúlio Vargas, expressa e simboliza a mitologia de Ogum (FIGURA 13, p.240). Assim, é realizada na data de 23 de abril, desde 1968, foi apresentada no capítulo anterior.

Esta caminhada congrega membros dos grupos Umbandistas e africanistas da cidade de Rio Grande. E constitui assim um grande portal em nome da devoção a esta divindade religiosa. E promove a quebra, ou pelo menos a suspensão temporária das atividades e das relações que cercam a vida cotidiana destes devotos, interferindo em hierarquia e papéis sociais.

Neste contexto, a caminhada ainda simboliza o ato em que a divindade vinda do plano do além sobre a Terra é sacralizada. E na sua constituição, a caminhada não expressa somente o que existe, mas ela dá uma grande medida do que é a fé do umbandista rio-grandino e a sua atuação dentro do espaço citadino.

Os símbolos arranjam as relações humanas, porque esses admitem o local dos eventos verdadeiros. Eles exibem a crença e mais a existência de uma espacialidade preenchida no inconsciente individual, a qual aceita a interpretação dos processos que produzem a necessidade da sublimação religiosa. Ainda assim, esse processo subsiste com o praticante umbandista, não podendo preenchê-lo com suas próprias produções, mas somente utilizando significantes para a sua linguagem religiosa.

5.2 A MUSICALIDADE E AS ESPACIALIDADES UMBANDISTAS

Assim foi abordada anteriormente, a espacialidade religiosa constitui-se em elementos que compõem o cenário citadino. Deste modo, será pontuada uma espacialidade religiosa contida nos elementos que compõem a musicalidade umbandista e que também se configuram em uma linguagem e um encontro do praticante religioso com o sagrado.

Neste sentido, a musicalidade torna-se a própria imagem das coisas sagradas, do mundo religioso da Umbanda. E ela não é apenas um fenômeno da vida religiosa, mas encontra-se difundida pelo domínio da religiosidade. A representatividade do espaço nela contida e as relações espaciais significam um elo entre os objetos religiosos e o praticante umbandista.

A musicalidade religiosa, expressada em seus pontos cantados, revela um código em uma estrutura específica de cada uma das suas Entidades religiosas que compreende o panteão devocional da Umbanda. Ela significa, pois, algo diferente da capacidade geral de se comunicar com estas divindades, e designa a estrutura de um sistema particular da linguagem religiosa que percorre do seu sentido aparente ao imaculado.

O seu código e a sua mensagem podem ser apontados conforme a colocação de Ricoeur⁴³⁹, o código que fornece uma estrutura específica a cada um dos sistemas. E a mensagem é algo diferente da capacidade geral de manifestar sua significação, pois ela designa a estrutura particular do sistema da linguagem religiosa.

A linguagem expressada com a musicalidade “não aparece uma mediação entre as mentes e as coisas. Compõe um mundo próprio, dentro do qual cada elemento se refere apenas a outros elementos do mesmo sistema⁴⁴⁰”.

E a musicalidade, uma metáfora sagrada, não conduz os rituais da Umbanda, um ornamento do discurso religioso. Ela apresenta mais do que um valor emotivo, pois fornece uma informação. Em suma, a música é uma metáfora que “diz algo novo acerca da realidade⁴⁴¹” religiosa.

⁴³⁹ RICOEUR, P. **Teoria da interpretação**: o discurso e o excesso de significação. Lisboa - Portugal: Edições 70 LTDA, 1976.

⁴⁴⁰ Idem. (p.18).

⁴⁴¹ Idem. (p.23).

A música, no sentido simbólico religioso, expressada nos rituais pelos grupos umbandistas, realiza a projeção de uma existência sensível do real, do ser no mundo. Assim, ela constituiu-se em uma “linguagem-manifestação⁴⁴²” que permite, antes de tudo, prender a essência humana. Assim, a música remete para além da fratura simbólica permeada pelos sons sagrados. E esta compreende uma totalidade que se designa, por um lado, mundo (morada das Entidades religiosas) e, por outro, existência humana. E neste fundamento, a sua espacialidade também é representada por meio dos pontos cantados durante os rituais.

Os pontos cantados energizam o espaço sacralizado, pois o som tem a capacidade de transformar os espaços. Deste modo, os ritmos sagrados funcionam “asas, as asas de um transporte espiritual⁴⁴³”. O procedimento devocional umbandista apresenta-se atrelado à ritualização, com elementos distintos na sua sonoridade. A musicalidade, os sons compassados nos ritos umbandistas, assim, são ordenados em nome da comunhão com as divindades religiosas. Eles abrem uma linguagem da qual os grupos religiosos são portadores de maneira a sacralizá-los.

Junto à musicalidade, o umbandista também constrói o espaço sagrado e salienta espacialidades que refazem as obras das Entidades religiosas veneradas por ele. Segundo Pinto⁴⁴⁴:

A música de fundo espiritual, os pontos cantados, constituem os elementos de preparação do ambiente, e não devem ser esquecidos. As regras de temperança deverão ser defendidas, sistematicamente, para que todos os elementos sejam realmente úteis aos diversos setores de ação da Umbanda [...].

O espaço sagrado é energizado, ou seja, é uma “questão de trazer ao altar o respeito que ele merece⁴⁴⁵”. E o universo mítico da Umbanda é personificado na comunhão entre os elementos que compõem o encanto de chamada das Entidades, sendo traduzido pela musicalidade nos rituais.

⁴⁴² O termo refere-se à expressão de símbolos manifestados pelos grupos religiosos, a qual facilita a compreensão dos objetos e das Entidades sagradas.

⁴⁴³ STREEP, P. **Altar a arte de criar um espaço sagrado**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. (p.100)

⁴⁴⁴ PINTO, A. **Dicionário da Umbanda**. 2. ed. Rio de Janeiro: Eco, 1975.(p.129).

⁴⁴⁵ STREEP, P. **Altar a arte de criar um espaço sagrado**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. (p.87).

Neste sentido, a música nos Terreiros, como observado, expressa mais que um repercutir cadenciado de sons, ou deslocamento de ar em forma de ondas sonoras. Ela traduz em sonoridade o elo entre o praticante religioso na comunhão com os seres míticos da Umbanda.

Assim, os instrumentos que acompanham os pontos cantados nos rituais, o tambor⁴⁴⁶, o agê⁴⁴⁷ e o sino⁴⁴⁸, são sacralizados e representam uma porta também para o campo devocional umbandista e uma relação com o Batuque, pois, os entrevistados relacionados com a atividade religiosa de Tamboreiro também têm uma ligação muito forte com a religião africanista do Batuque.

Em uma entrevista com o senhor Jonathan Tamboreiro, no CERSJ, isso fica evidente, quando relata:

Eu cheguei à Umbanda através da Nação, porque a minha Mãe de Santo faz Nação e faz Umbanda e Quimbanda né. No caso da Umbanda é pelo lado dos Caboclos, Cosme e Preto-Velhos. Quimbanda é mais pelo lado dos Exus e Pomba-gira. E eu cheguei através deles quando eu quis entrar, ninguém me obrigou, com a religião eu quis entrar. Tanto é que com 11, 12 anos, eu já fui me desenvolvendo. Primeiro eu fiz as minhas obrigações dentro da Nação e depois cumpri minhas obrigações, fui batizado na

⁴⁴⁶ Instrumento musical de percussão, que tem o corpo em lata, é ornamentado com as cores do Guia Espiritual do seu instrumentista, com cerca de 60 cm de altura por 30 cm de diâmetro, cuja pele, em especial, é de cabrito, fecha as duas extremidades, soma ao sistema de cordas para a sua tensão disposta horizontal e verticalmente. Essa em volta da cintura do instrumentista. No CERSJ, o tambor é tocado pelo instrumentista religioso, entre as pernas, que simboliza o ritmo mais cadenciado de estilo africano Banto. E no CETSJ, os atabaques são tocados por dois instrumentistas em pé, o que dá uma toada mais acelerada de estilo africano Jeje.

⁴⁴⁷ Instrumento musical utilizados nos ritos cerimoniais da Umbanda, pelos médiuns da corrente. Constituído de um porongo, cujo formato é especial, único, por se tratar de um vegetal. Este é envolto por uma larga rede com contas naturais denominadas de lágrimas de Nossa Senhora, e também pode ser envolto por miçangas industrializadas. Assim nos cerimoniais do CERJS e no do CETSJ, são tocados geralmente por três médiuns, produzindo, o compasso sonoro no interior dos terreiros, com caras divisões rítmicas dentro da musicalidade sagrada.

⁴⁴⁸ PINTO, A. **Dicionário da Umbanda**. 2. ed. Rio de Janeiro: Eco, 1975.(p.183):“Esta campanha é confeccionada com uma liga de sete metais abaixo mencionados e correspondentes aos sete Planetas das sete Linhas de Umbanda e também aos sete dias da semana, como se segue: Ouro, para o domingo. Prata, para a segunda-feira. Ferro, para a terça-feira. Mercúrio, para a quarta-feira. Estanho, para a quinta-feira .Chumbo, para o sábado, devendo cada metal ser fundido no seu dia sagrado e dentro de sua hora planetária, durando, portanto a operação da fusão dos metais, sete dias, ou seja, uma semana. Na liga que resultar da fusão, serão gravados os sete nomes dos Espíritos planetários acompanhados dos signos dos planetas correspondentes aos mesmos, que são os seguintes: Och, para o Sol. Phuel, para a Lua. Phaleg, para Marte. Ophiel, para mercúrio. Bothor, para Júpiter. Hagith, para Vênus, Aron para Saturno. A seguir serão gravados os pontos riscados das sete Linhas de Umbanda, se assim for determinado pelo Guia chefe do Terreiro. Na parte superior e inferior desta sineta serão gravadas as palavras Adonias e Tetragramaton. Deverá ser consagrada durante os sete dias da semana, sendo defumada cada dia com as plantas correspondentes aos Planetas e Linhas. Em seguida será apresentada ao Guia chefe do Terreiro para uma consagração final, cujo cerimonial será por ele orientado. Feito isto ela será conservada e guardada em pano verde e branco. Quando a sineta for usada, deverá ser tilintada, ficando, a seguir, pendurada num fio a prumo durante os trabalhos”.

Umbanda tenho meus padrinhos e cumpro até hoje a minha Mãe de Santo⁴⁴⁹.

Neste sentido, entre os instrumentos sacralizados citados, o tambor apresenta um importante papel não só na parte de devoção na parte social e financeira, atuando nas duas religiões. Pois o tambor é executado por um Ogã que, nos Terreiros, recebe por culto, ocorre no CERSJ. Conforme salienta o mesmo entrevistado:

Todo o Tamboreiro tem que ganhar o seu axé, não explorar as pessoas. Todo o Orixá tem a sua contagem. Tem a sua conta assim tu fazes a obrigação. Pois o Tamboreiro é ele que chama os espíritos, ele que faz a chamada assim. Sem ele se torna um pouco difícil. Pra tu tocares uma Terreira sem tambor, tu tocas sim, mas o tambor é o mais importante. O tambor tem tanta importância o Pai de Santo ou Mãe de Santo. O tambor é que vira e desvira uma casa. Assim, oh, tanto pode fazer o bem, pode fazer o mal. é o cabeça de tudo. Tem que haver uma relação de muita confiança. Se tu confias naquela pessoa para tocar o tambor pra ti chamar as tuas Entidades. Pois as tuas Entidades vão chegar através daquele som, daquele tambor que vão bater.⁴⁵⁰

O que estabelece todo o significado de sacralidade com este instrumento evidencia as diferenças existentes nele, através do plano religioso. Para o Tamboreiro, este instrumento participa de um universo mítico encantado, do qual ele é a porta que abre para o interior da religião, sendo a abertura para o sagrado. E com tal simbolismo, o tambor também constrói “o dado pela ação, de fazer ver, e fazer crer ou de transformar a visão do mundo⁴⁵¹”. O instrumento é escoltado de inúmeros rituais: fazem veneras e diversos gestos que exprimem o sentimento sagrado da sua musicalidade.

Esta situação de sacralidade do tambor pode-se descrever através do seguinte relato:

É ele que chama o Orixá. É ele é que eu posso te dizer [...] é ele que chama o Orixá, não tem muita coisa. Não se pode abusar do tambor. Não se pode colocar tambor no chão. Ele recebe o ritual quando tu recebes o Axé de tambor. Ai aquele tambor não sai da casa de santo. Aquele tambor pertence ao teu Orixá e tu tocares só Batuque com aquele tambor. Ai tu tens que fazer outro tambor para tu poderes tocar Umbanda e Quimbanda. Ele recebe o ritual quando tu recebes o Axé de tambor. Ai aquele tambor não sai da casa de santo. Aquele tambor pertence ao teu Orixá e tu tocares

⁴⁴⁹ Conforme trecho transcrito da entrevista com MOREIRA, J. **O Tamboreiro**. Rio Grande, 29 mai. 2015. Concedida a PEREIRA, R. A.

⁴⁵⁰ Idem.

⁴⁵¹ BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. (p.14).

só Batuque com aquele tambor. Ai tu tens que fazer outro tambor para tu poderes tocar Umbanda e Quimbanda. Quando o Tamboreiro vai pro chão o tambor vai junto. Ai ele cumpre aquela obrigação junto com o Tamboreiro no chão se levanta e o tambor levanta junto, daí o tambor esta pro e tu também⁴⁵².

Ser atuante no ritual umbandista, originário de uma vertente africanista religiosa, o Tamboreiro, com o seu som marcante, pulsa nos corações e ecoa na alma dos praticantes religiosos. Com seus pés desnudos em contato com o solo, enraíza e dá sustento aos rituais, uma árvore que ampara os seus frutos na comunicação com as Entidades religiosas. Com isso, o percussionista tem alma religiosa. Ele aprende os pontos cantados e as pancadas⁴⁵³ por meio da observação e da oralidade nos cultos, refino para o seu dom. É o que expõe o relato abaixo:

Com 11, 12 anos eu comecei a tocar. Assim oh a gente aprende através de outros, né [...] Tamboreiro. Um vai passando pro outro. Ele passa pra mim, eu aprendo eu passo pro meu filho, meu filho cresce e assim se vai, entendesse. E pra tu cantar, pra tu rezares para uma Entidade primeiramente tem que saber bem o que tu vai cantar. Se tu vai cantares pra um Caboclo na vibração de Xangô ou para uma Cabocla na vibração de Oxum, ou pra um dos Orixás assim. Tem que saber o que tu vai cantar pra Ogum, pra Bará que são na Linha de guerra, pra abrir um caminho, justiça, tem que saber o que tu vai cantar para Um [...]. Isso tu vais aprendendo com os mais antigos.

O Tamboreiro, segundo o grupo religioso do CERSJ, diz ser o médium que “tira” os cânticos na casa. Já no CETSJ, a musicalidade é realizada apenas por médiuns da corrente, não sendo executada por um Tamboreiro. E o CEUCR, por apresentar uma vertente da Umbanda voltada para o espiritismo de mesa, denominado Umbanda Universal, não utiliza instrumentos musicais nos seus rituais; “é era a Umbanda antigamente só nas palmas⁴⁵⁴”.

É o Tamboreiro, é denominado o instrumentista dos rituais de matriz afro-brasileira no Rio Grande do sul, que auxilia a dirigir os trabalhos nos Terreiros umbandistas de matriz voltada ao africanismo, durante os rituais e as festividades.

A musicalidade faz refletir, no ritual umbandista, a relação de um conjunto de práticas relacionadas à história mítica das Entidades religiosas que envolvem o

⁴⁵² Conforme trecho transcrito da entrevista com MOREIRA, J. **O Tamboreiro**. Rio Grande, 29 mai. 2015. Concedida a PEREIRA, R. A.

⁴⁵³ O termo refere-se ao padrão rítmico que o Tamboreiro realiza no seu instrumento para acompanhar o ponto cantado da Entidade religiosa em questão nos rituais.

⁴⁵⁴ Conforme trecho transcrito da entrevista com SASA, W. B. **O Tamboreiro**. Rio Grande, 01 out. 2008. Concedida a PEREIRA, R. A.

sagrado. Constitui um conhecimento também o saber oral de um repertório de crenças e ritos recriados na memória dos praticantes umbandistas. São práticas do sagrado que se fundem com o local sacralizado também pelo som, constituindo um mundo através da prece e da musicalidade na sequência de imagens (FOTO 38, p. 247).

Em Streep, são elucidadas questões importantes para a atuação do som nos rituais:

[...] usam o som para limpar o espaço sagrado, e sempre com o intuito de dispersar as energias e sonoridades que poderiam ser contra produtivas ao ritual, também para remover os sons que possam distrair e enfraquecer a abertura espiritual. [...] permite que as pessoas saiam, rapidamente, do espaço exterior e penetrem em seu espaço interior. E assim se libertam dos entulhos que carregavam, o som atua um faxineiro⁴⁵⁵.

Essa passagem é importante, pois demonstra o sentido da musicalidade nos elementos ritualísticos religiosos. De fato, a autora expõe e associa a funcionalidade dos sons no ambiente sagrado. E atribui aos sons os movimentos das forças das Entidades religiosas, sendo os mesmos uma das mais fortes ligações para o movimento destas forças no espaço sagrado.

Deste modo, a musicalidade é mediadora, fronteira do sagrado. É atribuída ao som a matriz que congrega também o que de mais natural o mundo pode ofertar. Ou seja, para a constituição do tambor, apresenta-se por meio da alimentação, a pele que, esticada, ecoa os sons que ultrapassam as fronteiras do mundo concreto. Com os cipós, as cordas são feitas através das palmeiras e vêm às amarras; e do metal, o ferro dominado pelo fogo, dá forma à base e aos aros que sustentam o som e equilibram o mundo naquele momento de realização do ritual, do cerimonial e das festividades no Terreiro e fora dele. Constitui assim espacialidades religiosas, sendo apresentada a sua utilização nas fotos acima, referentes ao CERSJ.

Contudo tem-se outra vertente que é apresentada por meio de músicas, onde não há a utilização do referido instrumento sacralizado, o tambor, as fotos abaixo representam, onde os pontos cantados são realizados pelo Dirigente Espiritual do CEUCR, o qual também realiza a gravação, a FOTO 38 (p.247) expõe.

⁴⁵⁵ STREEP, P. **Altar a arte de criar um espaço sagrado**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. (p.100).

FOTO 38 – MUSICALIDADE SAGRADA.

FONTE: PEREIRA, R. A., 2013.

Assim, pelo simbolismo umbandista, a musicalidade possui o caráter sagrado atribuído aos pontos cantados e às preces nos rituais, conforme é apresentado com o Cerimonial 1 (p.283, nos apêndices), referente ao CERSJ; e o Cerimonial 2 (p.301, nos apêndices), alusivo ao CEUCR. Desta forma, para elucidar a relação do cerimonial com a música, há finalidade de colocar-se dentro do universo religioso, permeado por esta linguagem simbólica. A interpretação da espacialidade religiosa é atribuída ao artefato da cultura, que exigiu o entendimento de que os praticantes religiosos imprimem por meio dela os seus valores e crenças no encontro com o sagrado.

A proximidade apresentada por meio dos cerimoniais encontra-se também consolidada em conjunto de atividades diferenciadas nos espaços religiosos citados. Porém, ambas atribuem suas atividades ao simbolismo religioso da Umbanda. Assim, no primeiro cerimonial apresenta-se uma vertente ritualística africanista com a musicalidade direcionada pelos pontos cantados referindo-se aos Orixás e às Entidades espirituais da Umbanda. Já no segundo cerimonial, a musicalidade apresenta-se envolvida a prece, ou seja, configura um ritual de vertente Espírita de cunho kardecista.

Contudo, a musicalidade apresenta parte do mundo divino, através dos seus rituais permeados pelos sons. No entanto, pode-se afirmar que a musicalidade é, ao mesmo tempo, um recurso e um instrumento de poder e valor. Pois ela compõe o sagrado, de tal forma que estende a valorização simbólica, existencial entre as Entidades religiosas e os praticantes umbandistas.

Assim, os pontos cantados remetem também à memória do praticante umbandista, relata o senhor Walter, nas suas lembranças do tempo de cambono no CERSJ:

Tirava o ponto teu, tu trabalhava com Ogum e qualquer um. O Pai tirava o teu ponto; o Chefe tirava, te colocava ali no meio da roda e tu ficava ali, puxava o teu ponto e tu começavas e já pegava e bem incorporadinho, com o pensamento bem firme, puxa o teu ponto tu já pensou. “Quem vem de aruanda, não vem de aruê”, aquilo entra na cabeça do cara que fica todo arrepiado. Tem cada ponto, meu Deus do céu, às vezes, estou deitado e me lembro dos pontinhos, eu canto, que coisa boa. Ai me lembro das minhas irmãs, uma que trabalhava com essa outra com aquela [...] eu me lembro de que um dia eu girei, mas não me lembro. Botaram a girar eu e o meu irmão, mas não lembro mais os pontos. Sei que nós só giremos assim e terminou, abriram os olhos e tô na mesma. Não entrou, né. Meu irmão também não entrou, mas minhas irmãs pegavam mesmo⁴⁵⁶.

Entretanto, a musicalidade apresenta uma dimensão espacial e nela a Umbanda, por meio da música, dos sons, marca o mundo dos praticantes religiosos. Pois ela expressa ainda as experiências e os sentimentos devocionais; tudo isso, através de uma linguagem simbólica, a qual torna viva a essência religiosa, meio de prática humana. Essa existência humana religiosa é anunciada também por meio dos cheiros e aromas religiosos

5.3 OS CHEIROS E AS ESPACIALIDADES UMBANDISTAS

Abordar a religião umbandista apresenta, atrelado em sua essência de devoção, o misticismo e a magia. A busca pelos elementos que conduz uma religião que cultua diversas formas de espiritualidades, se faz presente também através dos cheiros e aromas. Ao mesmo tempo, o seu espaço é local com o sentimento de

⁴⁵⁶ Conforme trecho transcrito da entrevista com MACHADO, W. **Umbanda na cidade de Rio Grande**. Rio Grande, 05 nov. 2015. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

pertença dos umbandistas em busca de direção em seus aspectos da vida cotidiana. Os locais de manifestação umbandista também se configuram portadores de uma linguagem sacralizada por esses elementos que compõem a percepção humana.

Na visão de uma percepção alicerçada pelos cheiros pode ser visto um componente de comunicação entre os praticantes umbandistas e as Entidades religiosas. A sua relação com o mundo religioso fornece o conjunto de significados nos espaços sacralizados, porquanto, através dos odores, os praticantes umbandistas prenunciam o “intermundo” e compreendem as espacialidades formadas pelos cheiros. Também uma apropriação do mundo umbandista apresenta a relação das ervas relacionadas aos Orixás (QUADRO 11, p.250).

A compreensão do espaço sacralizado pelos cheiros é entendida ainda como local das atividades integrais dos indivíduos, mas não abrangida um receptáculo imóvel e, sim, dinâmico, o qual acompanha as manifestações promovidas pelos grupos religiosos e nestes espaços tomados pela presença dos cheiros sacralizados. As afinidades atribuídas aos ambientes sacralizados por meio dos cheiros desenvolvem-se no tempo e no espaço, sendo denominadas de ações perceptivas; neste caso, abarcam a religiosidade do praticante com as Entidades religiosas.

Assim, os cheiros e os aromas passam a representar o ser, o corpo vivo das Entidades religiosas, nestes espaços. Com isso, no seu entorno, o praticante religioso os alcança, através dos sentidos, de modo que o sujeito da percepção não ignora a sensação enquanto estado de consciência em si e a existência para si.

Com isso, a percepção do espaço, através dos odores, tem a consistência não só na impressão provocada pelos próprios cheiros, ou seja, de agradável ou repulsivo, entretanto também nas experiências e emoções que lhe estão associadas. Desse modo, os cheiros sacralizados remetem os indivíduos às diversas espacialidades, provocando reações emocionais que vão de uma experiência positiva a uma lembrança infeliz, incluso a representação do sagrado.

O olfato também pode gerar um mapa olfativo para os umbandistas auxiliarem na conceituação do seu ambiente, pois diferentes odores locais criam o efeito de um mapa olfativo, habilitando os grupos religiosos dos Terreiros a conceituarem seus espaços através do olfato. Com isso, as ervas aromáticas também representam um simbolismo religioso em relação às divindades religiosas.

QUADRO 11 - REPRESENTAÇÃO DAS ERVAS AROMÁTICAS RELACIONADAS AOS ORIXÁS NA UMBANDA.

Orixás	Ervas aromática
Oxalá	Orégano, hortelã, jasmim e cravo da Índia.
Logunan	Eucalipto, cânfora, amora e losna.
Xangô	Arruda, ipê roxo e cravo.
Egunitá	Cânfora, eucalipto, limão, canela e louro.
Ogum	Eucalipto, guiné, limão e gengibre.
Iansã	Cânfora, camomila, cidreira e cravo.
Iemanjá	Anis, camomila, manjerição e manjerona.
Omulu	Alho, orégano e cravo da Índia.
Obaluaíê	Alho, cebola e sálvia.
Nanã	Alfazema, eucalipto e marcela.
Oxum	Camomila, canela, manjerição e menta.
Oxumaré	Orégano, colônia e açafrão.
Oxóssi	Guiné, cânfora, cravo e sene.
Obá	Manjerição, boldo e cravo.

FONTE: CERSJ, CETSJ E CEUCR, ORGANIZADO PELO AUTOR, 2014.

E os cheiros envolvem a esfera de sacralidade, quando junto aos ritos revelam simbolismos e envolvem uma gama de atividades do cotidiano. Assim, o indivíduo também aprende a si através das crenças, ou seja, para o religioso, o contexto mítico devocional pode ser revivido, lembrado pelo odor oriundo do aroma de um defumador, incenso, de um banho de ervas, entre outros elementos que levem ao sentir de uma espacialidade que o contempla não só em processo externo, mas também interno, no qual ele não aprende apenas o mundo, mas ao mesmo tempo suas singularidades, nesse caso, sua forma espiritual religiosa e terapêutica (QUADRO 12, p. 252).

Por meio de entrevistas com uma comerciante de lojas de artigos religiosos, na cidade do Rio Grande/RS, foi possível analisar que a relação das divindades com os aromas apresenta uma grande afinidade; segundo a entrevistada, a procura por perfumes ligados às Entidades é muito grande: “O pessoal mais procura é para

lemanjá, que são os perfumes. Quem vem assim, o perfume [...]. É também para lemanjá o com aroma de alfazema⁴⁵⁷”.

O forte elo entre a cidade com a divindade religiosa lemanjá foi também presenciado. Ela apresenta grande procura dos perfumes vinculados ao referido Orixá, pois o elo de representatividade, este atribuído também ao fato de a cidade do Rio Grande-RS ser conhecida popularmente como “Noiva do Mar”, devido a sua proximidade com os corpos hídricos: o Saco da Mangueira, o Canal do Norte e a Praia do Cassino, que simbolizam mais que o cenário de apresentação desta cidade; concebe assim, a relação mítica de parte da população com esta cidade.

O universo mítico e natural da Umbanda, personificado na comunhão entre esses elementos que compõem o encanto da devoção das Entidades, é traduzido também pelos odores que emanam do espaço sacralizado do Terreiro e fora dele. Ele faz parte de um espaço diferenciado da localidade onde se encontra inserido, pois quando a porta do mesmo se abre para o seu interior, significa, de fato, uma solução de continuidades, ou seja, o local que separa os espaços e a distância entre os modos sagrado e profano.

A experiência dos espaços sacralizados é alavancada pelo sentimento e sensações, ou seja, na atração do seu campo visual atrelado aos cheiros e odores, os elementos religiosos encontram-se na lembrança que o indivíduo experimentou, descobriu e viveu. Deste modo, o espaço, por meio da percepção do sagrado, neste caso, olfativa, permite entender os espaços constituintes de um ambiente dinâmico, promovido por um processo ativo de atores sociais. Estes compõem as espacialidades também atreladas aos odores.

Diante disso, a religiosidade ou a sacralização do espaço também pode ser articulada e contemplada pelos odores, cuja carga de valor simbólico é determinada pela percepção do espaço vivido, próximo, ou seja, o local que desponta afetivo e significativo para o praticante ou para o grupo religioso. Esses espaços são meditados pela experiência devocional de um discurso apresentado em primeira instância aparente.

⁴⁵⁷ Conforme trecho transcrito da entrevista com DA SILVA, C. L. da M. **Umbanda na cidade de Rio Grande**. Rio Grande, 01 nov. 2012. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

QUADRO 12 - RELAÇÃO DOS AROMAS COM AS FUNÇÕES TERAPÊUTICAS.

Aromas	Funções terapêuticas
Absinto	Amor, sexualidade, criatividade.
Arruda	Purifica o ambiente, afasta as energias negativas e confere proteção espiritual.
Alecrim	Purifica o ar, protege de depressões e ajuda a elevar o pensamento.
Alfazema	Transmite tranquilidade e ajuda a levantar o ânimo, ajuda a harmonizar o ambiente, traz equilíbrio e bons pensamentos.
Camomila	Ajuda a acalmar o sistema emocional e a aumentar as finanças.
Cânfora	Ajuda a aumentar a realização profissional e afetiva e a eliminar as energias negativas que possam atrapalhar os seus caminhos.
Cravo	Ajuda a eliminar todo o tipo de energias negativas e atrai a boa sorte financeira
Eucalipto	Renova as energias, limpando e purificando o ambiente.
Hortelã	Usado em encantamentos de cura, bom para estudos, sabedoria e desenvolvimento.
Louro	Auxilia as visões e a coragem para ir à busca de seus objetivos e quebra feitiço.
Manjerição	Atrai a boa sorte, a prosperidade e a felicidade. Usado incenso protetor e purificador. Também pode ser usado para consagrar instrumentos mágicos.

FONTE: CERSJ, CETSJ E CEUCR, ORGANIZADO POR PEREIRA, R. A., 2014.

Portanto, considera-se maior o entendimento do mundo e do ambiente habitado. Desta maneira, o espaço não se apresenta para o homem religioso, comunitário, espaço homogêneo e, sim, o lugar que apresenta fissuras, quebras; aí há porções suas qualitativamente diferentes umas das outras, contempladas também pela sacralidade dos cheiros. Assim, neles cada aroma representa a presença de uma Entidade.

Streep evidencia que:

O uso do incenso em cerimoniais religiosos [...] é universal e bem antigo em suas origens. Embora o incenso tenha sido usado pelos seus poderes de limpeza e fumigação, ele também desempenha um importante papel simbólico nos rituais. O perfume depreendido pelo incenso simboliza a presença ativa de um grande espírito, deus ou deusa, ao mesmo tempo em que a fumaça que dele emana representa as preces. Portanto, a fumaça religa a fenda entre o terreno e o espiritual. O aroma também afeta aos participantes do culto, [...] os odores possuem a capacidade de influenciar o nosso modo de sentir e pensar: acalmando ou agitando evocando ideias e ativando a memória. Assim [...] cada um de nós tem associações profundamente arraigadas com o aroma e o perfume [...] por isso o ato de queimar incenso, ao se preparar para orar ou meditar, é uma forma de orientar os seus espíritos⁴⁵⁸.

E os cheiros envolvem a esfera de sacralidade, quando, junto aos ritos, revelam simbolismos e envolvem uma gama de atividades do cotidiano. Assim, o indivíduo também aprende a si através das crenças, ou seja, para o religioso, o contexto mítico devocional pode ser revivido, rememorado pelo odor oriundo do aroma de um defumador, incenso, de um banho de ervas, entre outros elementos, que levem ao sentir de uma espacialidade que o contempla não só em processo externo, mas também interno, no qual ele não aprende apenas o mundo, mas ao mesmo tempo suas singularidades, nesse caso, sua forma espiritual religiosa.

Segundo ilustram os pontos cantados no ritual para defumação no CERSJ:

Ponto cantado para defumação do Terreiro: Incensa ao Reino. Incensa Rei. Incensa ao Reino. Incensa Rei. Defuma todos para o nosso bem. Incensa ao Reino. Incensa Rei. Incensa ao Reino. Incensa Rei. Defuma todos para o nosso bem. Incensa ao Reino. Incensa Rei. Incensa ao Reino. Incensa Rei. Defuma todos para o nosso bem.

Ponto cantado para defumação dos Médiuns da Corrente e dos Consulentes: Leva, leva Pai Ogum o filho deste vem se defumar. A Umbanda tem fundamento é preciso preparar. Com incenso e beijoim, alecrim e alfazema. Defumar filho de fé com as ervas da Jurema. Leva, leva Pai Ogum o filho deste vem se defumar. A Umbanda tem fundamento é preciso preparar. Com incenso e beijoim, alecrim e alfazema. Defumar filho de fé com as ervas da Jurema. Leva, leva Pai Ogum o filho deste vem se defumar. A Umbanda tem fundamento é preciso preparar. Com incenso e beijoim, alecrim e alfazema. Defumar filho de fé com as ervas da Jurema.

Defuma com as ervas da Jurema. Defuma com arruda e guiné. Defuma com as ervas da Jurema. Defuma com arruda e guiné. Com alecrim, beijoim e alfazema, vamos defumar filho de fé. Com alecrim, beijoim e alfazema, vamos defumar filho de fé.

Ponto cantado para defumação dos Médiuns da Corrente e dos Consulentes: Na beira da praia lemanjá vai defumando. E para ao mar todo mal vai levando. Saravá nosso Mestre. Saravá nosso Guia. Saravá

⁴⁵⁸ STREEP, P. **Altar**: a arte de criar um espaço sagrado. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. (p.92-93).

Oxalá em nome da Virgem Maria. Na beira da praia Iemanjá vai defumando.
E para ao mar todo mal vai levando. Saravá nosso Mestre. Saravá nosso
Guia. Saravá Oxalá em nome da Virgem Maria⁴⁵⁹.

Assim, o fato de interpretar esses atos de manifestação religiosa e cultural no espaço, permite também um olhar da sua espacialidade por meio de símbolos e representações através dos cheiros e odores, aos quais também são atribuídos ponto de ligação entre o homem e o mundo das ideias e plano mítico dos deuses e das Entidades da Umbanda. Desta forma, a espacialidade, através do campo olfativo igualmente permite uma aproximação maior com a religiosidade.

Dentro deste contexto, a Umbanda, através do seu rico e encantador universo religioso, apresenta a sua relação atrelada ao misticismo através dos Orixás, dos espíritos dos Caboclos, na representatividade da força e da energia, das crianças direcionadas a sua pureza e verdade, dos Preto-Velhos com a sua humildade e sabedoria, do Povo do Oriente, com a sua elegância e verdade, e dos Exus mensageiros de excelência, sendo Entidades que possuem atitudes humanas e que têm a função de proteção do espaço sagrado, ou sacralizado pelo indivíduo religioso que também tem elementos aromáticos destinados a cada Entidade religiosa (FOTO 39, p.255).

Conforme a comerciante expõe: “Tem os banhos e os incensos específicos de cada Orixá, o banho de Oxóssi, do Xangô, da Iansã, da Iemanjá. Sai muito da Iemanjá, do Ogum, da Oxum e descarrego, de sete ervas, esse não é mais específico para um determinado Orixá⁴⁶⁰”. Com isso, é possível verificar a importância dos ritos olfativos na vida religiosa.

E neste panteão de deuses e Entidades, a Umbanda traz consigo uma linguagem cercada de ritos e símbolos, os quais se transformam em espacialidades, apresentando formas de representações que restauram a consciência coletiva e lhe dão formas, explicando os objetos e acontecimentos de tal modo que se tornam acessíveis e coincidem com os interesses imediatos.

⁴⁵⁹ Pontos cantados registrados pelo autor. **Cerimonial de Umbanda realizado no CERSJ**. Rio Grande, 14 mar. 2013.

⁴⁶⁰ Conforme trecho transcrito da entrevista com DA SILVA, C. L. da M. **Umbanda na cidade de Rio Grande**. Rio Grande, 01 nov. 2012. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

FOTO 39 - ELEMENTOS AROMÁTICOS DE REPRESENTAÇÃO RELIGIOSA UMBANDISTA.

FONTE: PEREIRA, R. A., 2012.

Outro caso foi o das essências que também revelam esta especificidade aromática na relação da representatividade, a qual remete a uma espacialidade simbólica reverenciada nas Entidades da Umbanda, neste caso mais específico, ao Povo do Oriente e conforme relato do comerciante:

Os meus fregueses levam mais para o Povo Cigano que são os oleozinhos, dependendo do cigano; por exemplo, tem cigano que trabalha com flor de laranjeira; são cheiros para cada um. E tem amecinto, alecrim, jasmim, entre outros; relacionado a cada trabalho tem um aroma de essência⁴⁶¹.

Os cheiros abarcam e também refazem este universo, por meio da representação olfativa dos locais sacralizados e rememorados pelos indivíduos. E eles são ressaltados em diversas etapas dos rituais com aromas específicos a uma expressão ou manifestação no espaço vinculado à atribuição da religiosidade, pois ela está ligada à vivência religiosa e equilibrada de todos os momentos da vida do indivíduo dentro de um contexto religioso.

Segundo o registro de uma consulta durante um ritual no CEUCR com a Entidade religiosa Tupynauy, foi possível observar a relação das plantas aromáticas no contexto religioso:

⁴⁶¹ Idem.

(Entidade): Salve meu filho! é que tu estás? Estás de parabéns na tua situação lá de enfermidade.

(Consulente): Tá bom, tá ótimo!

(Entidade): A ajuda maior é sempre de Deus. E dos meus amigos, não é?

(Consulente): Sim, claro, meu Pai. Tenho um pouco de dificuldade para caminhar doem um pouco as juntas.

(Entidade): Consegue folha de arnica? Com sete colheres de álcool e sete colheres de mel. Isso é fluido, firme os seus pensamentos e fique pensando no que você precisa, vai embora à tonteira e vem à firmeza da vida. Levanta as mãos, agora encoste uma na outra. Não esquece, é sete colheres de álcool e a folha de arnica e as sete colheres de mel e deixe fechado por três dias. Depois do terceiro dia, vai pegar e sacudir bem e passar nas juntas. Na junta do joelho e na junta do tornozelo. Tá, não vai esquecer?

(Consulente): Não, meu Pai.

(Entidade): Quer falar? Pode falar. Vai se resolver. Fique tranquilo que vai se resolver, sim; se não se resolver, uma coisa dessas é um absurdo. Que Deus te acompanhe, boa noite, meu filho.

(Entidade): é que está a minha filha? Se tá bem, te desejo o bem da vida. É melhor que não piorar. O bem da vida é viver a vida sem preocupação, que esse é quem está nos cuidando, nos observando. Não tem problema, é tu quem tem que cuidar de ti, é tu, porque um dia tu vais precisar de alguém que cuide de ti, mas isso é coisa da vida, não é nada que não seja normal. Agora, cada um tem quem cuide, não pense que “Eles” estão longe, porque estão bem perto. Eu quero que eu possa estar perto de ti sempre. Assim amigo Perino, Vó Chica, o Pai José de Aruanda, Pai Anastácio, Pai Agostinho e o Pai Tupynambá que todos te cuidem e te protejam em nome da Cabocla Jurema⁴⁶².

Estes fenômenos, por meio dos atos religiosos, contribuem para uma afirmação de espacialidades, as quais revelam formas variadas de cheiros refletidas no espaço, as quais reúnem as diferentes formas de deuses e Entidades a serem sacralizados; mas ele também “desvela apenas uma parte do real: as partes escondidas a partir de um dado ponto de vista ocupam sempre parte considerável”. Com isso, é possível compreender que os aromas e cheiros também têm a sua representatividade e espacialidade na linguagem da Umbanda.

Deste modo, é possível compreender os espaços simbólicos representados pela linguagem dos cheiros referentes ao elemento ritualístico religioso do CERSJ que não se reduzem ao espaço do templo religioso, mas aos cenários que refazem um campo imagético, ou seja, de um lembrar-se da história mítico-religiosa das Entidades religiosas que também pode ser atribuída ao aroma, na sequência de imagens (FOTO 40, p.257).

⁴⁶²Conversa registrada por PEREIRA, R. A. **Cerimonial de Umbanda realizado no CEUCR**. Rio Grande, 6 abr. 2013.

FOTO 40 – DEFUMAÇÃO E A EVOCAÇÃO ÀS ENTIDADES RELIGIOSA.

FONTE: PEREIRA, R. A., 2012.

Por meio da filosofia de Ricoeur⁴⁶³, atrelada a suas reflexões voltadas à teoria da interpretação, as relações expostas, anteriormente, no espectro da metáfora, há o que ele denomina significações numa representação simbólica. Porém, para o participante da ação simbólica, ou seja, o indivíduo praticante religioso, não ocorre uma interpretação (literal e uma simbólica), mas prevalece o intervalo entre elas, e faz com que ele assimile a literal pela simbólica religiosa.

Assim, a essência do discurso religioso atua na forma de um “texto” que espraia sua mensagem por todo o espaço devocional. Com uma linguagem de comunicação exercida com as Entidades, nos odores de uma natureza religiosa que lhe é apresentada.

No que concerne ao adepto da Umbanda, na relação dos símbolos apresentada pela mística da religiosidade, conduz seus passos em um universo palpável que não só o desejo faz-lhe alcançar seus objetivos para com o mundo natural não desvelado, mas também a ética que na religião encontra-se presente. O modo de o adepto seguir os passos de sua Entidade e suas atribuições míticas, também é a maneira de não desapontá-lo diante de seus próprios olhares e ao olhar

⁴⁶³ RICOEUR, P. **Teoria da interpretação**: o discurso e o excesso de significação. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1976.

da comunidade religiosa que se constitui em torno de uma mesma ética de vivenciar o mundo.

A espacialidade religiosa aromática expressa por meio do simbolismo religioso que possui e pelo caráter sagrado atribuído ao local, denomina as espacialidades, essas formadas pelos indivíduos diversos centros de ligação ou microssantuários em movimento, os quais são locais de convergência marcados por tempos simbólicos, ou seja, os aromas próprios de cada Entidade. Desta forma, os espaços relacionados à religiosidade tornam-se parte integrante de uma totalidade que, ao se organizar, configuram diferentes tipos de cenários e resultados de tipos determinados de manifestação da fé.

Segundo Classen, os ritos ligados aos aromas na vida religiosa “têm lugar não na periferia da vida religiosa, mas no âmago do sagrado, expressando e interpretando as maiores esperanças e temores de uma cultura – desejos e castigo divino, preocupações a respeito das fronteiras sociais e corporais⁴⁶⁴”.

Neste sentido, as velas acesas, as fumaças emitidas dos defumadores, as bebidas ofertadas e consumidas nas cerimônias, expressam mais que um simples cheiro na sequência de imagens (FOTO 41, p.259). Estes elementos traduzem a relação dos praticantes umbandistas na comunicação com as divindades do panteão da Umbanda. E cada ambiente do local religioso emana um odor que traduz a representatividade devocional.

Conforme foi registrado nas imagens da esquerda, referentes ao CETSJ, no tempo de Xangô e Santa Sara; e a direita, no CERSJ, relacionado às Entidades Espirituais dos Preto-Velhos e das Crianças. Assim, cada ambiente do local religioso emana um odor, uma espacialidade religiosa.

⁴⁶⁴ CLASSEN, C. **Aroma**: a história cultural dos odores. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. (p.142-143).

FOTO 41 – OS CHEIROS E A REPRESENTATIVIDADE UBANDISTA.

FONTE: PEREIRA, R. A., 2013.

As velas, as bebidas ofertadas às Entidades e as plantas que ornamentam e apresentam um simbolismo, que misturam cheiros e odores específicos desse ambiente; segundo a mudança de cheiros torna-se possível notar os tipos de oferendas realizadas e para qual divindade específica. O Terreiro pode ser compreendido como uma porta para o alto, por onde as Entidades religiosas podem ir ao encontro do homem e ele simbolicamente comunicar-se. Por meio do simbolismo religioso que possuem e pelo caráter sagrado atribuído ao espaço, podem-se estruturar os elementos religiosos olfativos. Esse simbolismo torna a observação um caminho importante para o conhecimento, pois observa o entorno da vida religiosa, o mundo dentro da linguagem devocional dos cheiros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao entrelaçar-se neste mundo de sentimentos, cultura, espacialidade, historicidade e devoção, expressas na forma singular da Umbanda, ponderou-se um argumento sobre este mundo que não o enquadrasse somente aos seres míticos ou ao homem, mas na junção dos dois.

Nesta Tese, direcionou-se o olhar para a Religião na qualidade existencial dos seres religiosos umbandistas e do seu discurso espacializado diante do mundo religioso que os cerca. Assim, a parte empírica da pesquisa apresenta as relações dos grupos religiosos com o universo simbólico da Umbanda, na forma de compreender o espaço, o território e a sua comunhão espacialidades umbandistas. E, diante disto, tornam-se pontos de junção entre os religiosos e as Entidades da Umbanda.

Com isso, a pesquisa apontou para a religiosidade expressa pelo praticante umbandista, contemplada no seu cotidiano e também apresentada fora dos locais de assentamento dos Terreiros. A sua presença foi compreendida de sentido qualitativo ímpar para com os territórios constituídos por seu discurso religioso.

De modo que a investigação sobre o espaço de relações e linguagens umbandistas destes indivíduos repercutiu em diferentes formas de linguagem espacializada. E mais, esta encontrou-se ligada ao vivenciar dos grupos religiosos, partindo da visão do sentimento religioso do indivíduo, pois este, além de sacralizar os locais, necessita vivê-los. Ele percebe estes espaços em torno dos locais de manifestação ritualística, locais reservados a sua potencialidade umbandista.

A pesquisa esteve direcionada ao existencialismo presente no indivíduo umbandista com a sua relação com os locais sacralizados, bem como suas aspirações presentes em uma religiosidade alicerçada também no agir e no sentir dos grupos religiosos dos Terreiros pesquisados. Tudo isso, com a contribuição e pretensão de que esses fatores fossem evidenciados e colaborassem para o estudo geográfico presente nas espacialidades umbandistas constituídas por eles e fosse passível de uma hermenêutica atribuída à leitura de texto conforme as atribuições de Paul Ricoeur (1913-2005).

Isto, através das reproduções das entrevistas, alicerçadas na oralidade dos umbandistas, permitiu também salvaguardar as diferentes espacialidades e a

relação da linguagem religiosa no cotidiano dessas pessoas. Essas linguagens foram evidenciadas por intermédio das construções elementares realizadas pelos umbandistas e seus grupos religiosos.

Aspectos de uma linguagem umbandista que se constituíram dentro da pesquisa, indispensáveis na comunicação e interpretação religiosa das espacialidades, permitiram colocar um sentido de ressignificação nas ações e relações, entre os umbandistas e o espaço.

Nesta perspectiva, compreenderam-se as espacialidades religiosas uma linguagem que contribuíra para a arguição sobre os espaços simbólicos em um território vivo e constituído de um poder conforme as atribuições de Pierre Bourdieu (1930-2002), no auxílio do entendimento das suas nuances. Nisto os símbolos atuam instrumentos por excelência também da integração social, como instrumentos de conhecimento e comunicação e os signos configuraram-se espacialmente quanto elemento de uma construção socializada, pelos quais os umbandistas dialogam espacialmente.

Diante disto, com as formas de se constituir espacialmente a Umbanda na cidade de Rio Grande, as religiosidades apresentadas foram de fundamental importância para o entendimento existencial dos indivíduos nas formas apresentarem-se os espaços umbandistas, e não da Umbanda, algo dado acabado em si pelo seu discurso. E mais, entender o processo que coloca o indivíduo em relação com a objetividade umbandista, não renegando todos os outros elementos que compõem o mundo social dele espacializado, mas atribuindo a ele novos valores que comungam com o caráter existencial do ser umbandista.

E com os resultados alcançados, atribuídos ao espaço religioso umbandista, este foi compartilhado e abarcado pelos vários sentidos que compõem o ser religioso. De acordo com tal raciocínio, foram apresentados no decorrer da pesquisa, simboliza um texto que pode ser interpretado uma maneira singular de ler o mundo. Estas relações estabelecidas configuram-se territórios simbólicos, dos Orixás, das Entidades espirituais, e dos homens, pela autoridade e prestígio alcançados por alguns membros inclusos e fora dos grupos religiosos.

O entendimento desses territórios simbólicos, também configurado na gênese social de um campo religioso umbandista, foi atender o universo da crença que movimenta a linguagem espacializada; essa linguagem simbolizada ainda nos objetos materiais que a constituem dentro do mundo umbandista. Foi também

explicar a vivacidade contida no discurso religioso contido em uma aparência que se exteriorizou e se tornou objeto de conhecimento.

E ela, uma síntese da realidade, depende também do processo de abstração que se configurou um procedimento contínuo de interpretação das informações simbólicas da Umbanda.

Os limites discursivos expostos são tanto internos, tais, por exemplo, que foram apresentados através das regras convencionais dos grupos religiosos, próprias dos Terreiros como modo de devoção, quanto externos, tais como a manipulação individual contida na religiosidade, nos costumes diários e nas concepções religiosas.

A religiosidade apresentada nos discursos dos entrevistados abrigava em si uma locução que os coloca seres constituintes da religião, os quais iam além dos limites imediatos de uma religião. E apresentava suas particularidades na sua comunicação com o mundo, ou seja, testemunha de uma realidade concebida também na sensação, representação e intuição desses espaços simbólicos.

Procurou-se evitar uma abordagem somente estrutural da análise umbandista e, sim, expor as várias linguagens contidas na Umbanda rio-grandina proposta de investigação, embora as marcas deixadas conduzissem em parte a um discurso “aparente”, foi discutido no Capítulo 2. Porém, não se tratou de adotar uma postura relativista, mas sim de apresentar e abordar os vários ângulos de um existencial religioso que se constitui em traços espaciais da ação humana, no mundo umbandista de uma convivência de sujeitos ativos componentes de grupos religiosos.

E perante os cenários de religiosidade descritos e analisados, possui seu foco nas manifestações do homem, dialogando com o espaço de relações. A compreensão da religião é exercida através das suas espacialidades. Assim, a centralização do estudo geográfico, articulado à escala local, e mais, interpretando e desvelando-os também, através dos seus elementos históricos sociais. São elementos que vão à concepção de cultura e diversidade mencionados numa preocupação em entender os muitos caminhos que conduzem os grupos humanos às suas relações presentes de religiosidade.

A religiosidade manifesta-se como espacialidades onde os atores sociais não passam despercebidos e desvinculados da relação de pertencimento. Não há

esquecer que este processo também é fruto de uma sociedade entregue ainda aos condicionantes, materiais, ou seja, a símbolos culturais que saltam à visão social.

E a Umbanda, neste contexto, manifestação, não se configurou uma simples reprodução de uma realidade inerte. Mas foi vista como um dos meios que alcançam uma visão de mundo das coisas e da vida humana. E não uma mera imitação da história mítica das Entidades devocionais, mas a descoberta de uma realidade religiosa ligada ao mundo dos homens.

De modo que o tempo que, percorrido nesta conjuntura de símbolos, a religiosidade apresenta-se, neste panorama, para impor a sua massificação; mas se equivocam aqueles que a cultuam senhora suprema, pois os umbandistas são atores, e os locais que se globalizam; e mais, o entendimento do mundo moderno está atrelado ao lugar, daí a sua complexidade de imposição e exclusão dos recortes espaciais, ou seja, dos espaços por fatores sociais econômicos e culturais.

Com isso, foi possível encontrar, resultado desta ação ou processo, as diversidades expressadas na identificação dos religiosos com a cidade. Isso envolve o seu cotidiano, o seu espaço próximo, pois neste espaço é formada e vivenciada a religião e não de forma contrária.

A pesquisa também conduziu a investigação para os cheiros e para a musicalidade aportes de uma linguagem presente no universo religioso da Umbanda. Deste modo a encontra uma abordagem do espaço, território sacralizado e suas espacialidades simbólicas subsidiadas pela religiosidade. E mais, foram elementos para a compreensão da representatividade do plano das Entidades religiosas imbricadas em uma materialidade que se constitui no sentir e ouvir do espaço por intermédio da devoção.

Foi possível a análise do vínculo das Entidades religiosas da Umbanda, rememoradas através dos aromas e da musicalidade pelas comunidades dos Terreiros. Através da cosmovisão desses religiosos, foi possível compreender a evocação às Entidades, por meio da linguagem que se constitui também através desses elementos religiosos que são os aromas e a música. As Entidades manifestam-se em territórios e conduzem a uma espacialidade contemplada nas diferentes formas da atividade humana dos religiosos.

As manifestações umbandistas coligam, por meio dos aromas e sons, parte da identidade religiosa exteriorizada. E o fazem elos entre o plano da imaterialidade

sagrada apresentados pelas Entidades e seus religiosos contíguos ao mundo material, manifestado fora e nos Terreiros pelo indivíduo umbandista.

A musicalidade e os cheiros revestem-se de toda uma simbologia vinculada ao engajamento dos umbandistas e ao fascínio pelo aclamar as Entidades espirituais através dos cheiros e dos sons sacralizados. O entrevistado aponta que, para “Entidades tem muitas coisas a serem referendadas. Não se pode abusar do tambor. Não se pode colocar tambor no chão⁴⁶⁵”. Deste modo, os elementos umbandistas não desaparecem ao término da musicalidade nos ambientes sacralizados, mas criam simbolicamente novas informações de uma dimensão religiosa espacializada.

Neste sentido, a linguagem religiosa da Umbanda, apresentada pelos grupos umbandistas dos Terreiros pesquisados, confere uma hermenêutica que incitou o investigar sob o mundo do agir e do sentir. Estes são integrados à espacialidade religiosa dos investigados, senhores e senhoras portadores de um conhecimento singular, configurados em seres capazes, inclusos neste universo religioso.

Dentro deste complexo instigante do mundo religioso, a pesquisa navegou por seus meandros religiosos um cenário ativo e também de grande importância histórica para a cidade de Rio Grande, que é a Umbanda, conforme apresentado no Capítulo 3. Essa é contextualizada um espaço ímpar, pois em meio ao contexto de urbanidade que ela apresenta e tem presente nesta religião, também traz a comunhão cultural, visto que seus símbolos religiosos momentâneos ou permanentes espacialmente apresentam-se assentados em meio a esta urbe.

Assim, a cidade de Rio Grande, com 190.755, habitantes na atualidade, é o terceiro município do Estado do Rio Grande do Sul com mais adeptos umbandistas⁴⁶⁶, o que constitui um marco histórico para as religiões com matriz africana no Estado do Rio Grande do Sul, por ser a abertura destas religiões dentro desse Estado da Federação Brasileira.

E ler parte importante da história da Cidade de Rio Grande por meio da Umbanda constituiu salientar que essa cidade possui um valor primordial em sua religiosidade. Conforme apontado por um entrevistado, de forma sagaz, no decorrer

⁴⁶⁵ Conforme trecho transcrito da entrevista com MOREIRA, J. **A relação do tamboreiro na Umbanda**. Rio Grande 29 mai. 2015. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

⁴⁶⁶ IBGE. **Censo Demográfico - 2010** – Resultados Preliminares da Amostra – Tabela 1489 população residente; por situação do domicílio e sexo; sendo a religião – Unidade da federação Rio Grande do Sul-RS.

da pesquisa: “o Rio grande é uma pequena Bahia no interior do Rio Grande do Sul, só que revela a sua devoção⁴⁶⁷”. Isso faz referência ao número de Templos de matriz africana e praticantes na cidade e também à questão de assumirem identidade, ou seja, de se assumirem seres constituintes dessas confissões religiosas.

Para isso foi articulado um olhar sobre os Terreiros: CERSJ, CETSJ e CEUCR, do recorte espacial rio-grandino, afirmando-os ainda parte constituinte de um Rio Grande urbano, religioso e eclético, na sua formação devocional. Este é portador de um capital cultural religioso ímpar, presente também nos Terreiros e nas suas espacialidades umbandistas que, através da Geografia, da Filosofia e da Sociologia, procurou-se ir além dos muros que os cercam e divulgar a sua riqueza cultural espalhada pela cidade, na forma de espacializar e pontuar símbolos religiosos, que são fixos, e outros, que são fluidos, que se caracterizam somente nos rituais, mas que compõem um mosaico de uma linguagem religiosa umbandista na cidade.

E a abordagem desses elementos umbandistas, que configuram o espaço religioso rio-grandino, foi apontada pela Geografia da Religião, pois caracterizam uma cidade que, por meio da Umbanda, apresenta uma ordem próxima com o umbandista. Com isso, através desta leitura cidadina, foram revelados processos de espacialização e também da forma de as comunidades religiosas manifestarem seus atos devocionais.

E, assim, permitiu pensar a cidade por intermédio das espacialidades religiosas contidas em seu interior, despontando as relações dos umbandistas e suas manifestações, as quais transcendem os locais assentados pelos Terreiros.

Isso, no município em que a expressão social umbandista é defendida e exaltada por sua comunidade religiosa e também se apresenta de modo venerado. E constitui territórios demarcados pela linguagem umbandista, simbólica, que caracteriza locais bem demarcados, os quais comungam de modo aberto com a população rio-grandina, foi debatido no Capítulo 4.

As manifestações religiosas apresentam e também constituem aos umbandistas, foi apresentado dentro da pesquisa, seres portadores de um conhecimento envolvido em uma sensibilidade muito latente. Este é trilhado por um

⁴⁶⁷ Conforme trecho transcrito da entrevista com REIS, S. C. T. **Umbanda na cidade de Rio Grande.** Rio Grande 10 jul. 2013. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

caminho movido também pelo sacrifício e por abnegações pessoais, conforme os relatos registrados.

Neste cenário, as Entidades religiosas também comandam e constituem, junto aos homens, espacialidades que vão além do discurso religioso. Elas se caracterizam por um contexto em que a religião e o território tornam-se o seu cotidiano, ou seja, do ser umbandista e a sua lente no seu modo de encarar as coisas mundanas.

Há de se ressaltar que ao pensar o espaço e suas espacialidades inclusas a um fator simbólico é a religião, se transgrediu os elementos instantâneos, ou seja, mundanos, para um organizar de ideias que levasse à revelação de uma dimensão mais íntima da religião.

Com isso, os símbolos encontravam-se espacialmente e originavam devoção. O significado destes flancos reunidos espacialmente compôs um conjunto de imagens discursadas pelas comunidades religiosas e apresentou-se, na pesquisa, um grande elemento discursivo que compôs parte da cultura viva da Umbanda.

As imagens, ao narrarem situações da história rio-grandina, também exteriorizaram parte da essência religiosa de cada comunidade umbandista. Mas as imagens também expuseram a relação de autoridade e poder dentro do campo religioso. E realizou-se uma leitura de mundo vivido, das experiências destas comunidades.

A interpretação dada neste mundo durante a pesquisa foi de um espaço mais que simbólico, de algo em que o indivíduo contempla o seu existencial. Este ponto tornou-se instigante para a ciência geográfica, já que o espaço, interpretado como um reticulado sem vida deu lugar a uma compreensão que vai ao encontro do ser, do seu discurso, das suas lembranças, e principalmente das suas relações atribuídas à vida religiosa.

Desta forma, o espaço tal, também foi abordado pela lente daqueles que sentem estes territórios como algo que faz sentido para suas vidas. E que lhes atribuem fatores, os quais os tornam singulares e, ao mesmo tempo, rejuntados ao seu íntimo na devoção.

Assim, o espaço contemplado com estas características levou a pesquisa em um caminho que se percorreu do Eu para o Ser, pois os umbandistas são seres capazes, atuantes, neste mundo. E cultuam seu mundo, complementando espacialidades religiosas em um fator que também vai ao encontro da memória.

Com isso, as lembranças foram solidificadas no texto de acontecimentos e fatos do mundo em que o homem estabelece comunhão na Umbanda.

E foram apresentadas, as espacialidades encontradas no Templo vivo, denominado de umbandista. Ele atua matéria portadora de um conhecimento e de um complementar que o torna também senhor de uma natureza umbandista. Essa natureza é porque a religião encontra-se nas pessoas e, sem elas, é um texto e um espaço vazio, sem existencial religioso.

Neste mundo descrito, que é a Umbanda, não foram esquecidas as atribuições de uma estrutura institucional, porque ela é também social com suas atribuições: políticas, econômicas e sociais. E neste fascinante mundo em que o homem também permeia por categorias sociais, mas dentro do seu território religioso, são momentaneamente esquecidas. E os valores das classes sociais também podem ser invertidos, pois o que se encontra, nestes territórios, é a linguagem religiosa conhecimento e experiência da relação com os seres encantados. Assim, este é capital simbólico, fator das trocas simbolizadas pelos indivíduos na Umbanda.

A pesquisa, através do estudo sobre os cargos hierárquicos dentro das comunidades religiosas dos Terreiros, evidenciou a relação de um discurso que tem fator, uma linguagem que permeia o universo aparente e o imaculado. Deste modo, constitui uma fronteira e estabelece hierarquias entre os indivíduos religiosos de forma visível nas instalações dos Terreiros e de modo simbólico através da linguagem.

Neste sentido, colocou-se o desafio de realizar uma Geografia viva, feita a cada instante, através do existencial religioso espacializado pelo indivíduo e pela comunidade religiosa, discutida no Capítulo 5. Esta vem com o espaço cultuado e concebido território regido pelas forças das Entidades religiosas e através da ação do homem ser capaz e atuante dentro do espaço religioso, provedor de um espaço-instrumento da cultura umbandista.

E verificou-se, portanto, que o ser portador desta linguagem também pertence em contato direto com as Entidades. Em grande medida, é ser contemporâneo de sua história mítica maculada no conhecimento. De forma que, no decorrer da pesquisa, foi apontado que o indivíduo médium vem a ser uma Entidade partilhada, pelo tempo das atividades religiosas, pois parte dos seus atos é comandada pela

divindade em questão, mas quem as emprega e traz formas de sacralidade nos seus Templos vivos são os médiuns.

O existencial religioso, meio de manifestação do indivíduo no espaço, produz uma sacralização e envolve o umbandista ao seu contexto simbólico. E o pertencer desta simbologia atribui um olhar devocional na sua forma de contemplar o mundo.

Enfim, nada melhor do que retomar as palavras da senhora Ana Lucia, médium umbandista:

Eu sempre gostei da religião, desde pequena, mas não era frequentadora. Eu fui frequentar a Umbanda depois de adulta velha eu digo. Porque a minha mãe nunca foi e eu ia esporadicamente. Eu sempre tive aquela coisa de brincar, de riscar ponto. Eu tinha aquela coisa de riscar ponto quando criança, de dar passe, tudo sempre gostei. Mas depois de grande, assim nunca mais me perdi da religião. Pois dentro da Umbanda tudo ali que acontece é sagrado, tudo tem que ter fé, porque se tu não acreditares naquilo que tá lá dentro, se tu não acreditares que tu estás na Umbanda que vai acontecer às coisas que as coisas vão melhorar. Então, não precisa uma religião, não precisa cumprir aquela religião. Tem que acreditar nisso, que é uma força maior que existe. Uma força maior que vem de outro lugar. Eu posso fazer é me doar, doar meu corpo, doar a minha mente o meu espírito. Pra essa atividade para poder fazer o bem para o próximo. Sem esperar nada em troca⁴⁶⁸.

Portanto, com a produção desta tese, aprendeu-se a apreciar, com maior refino, o estudo do pensamento umbandista, da fé, e principalmente da ação humana, esta pelo completo fascínio. Abrangeu desde as manifestações consideradas pelos praticantes umbandistas simples, até as mais complexas a que se teve acesso. O que foi exposto aqui apresenta uma cultura que somente estes grupos religiosos são portadores.

Neste sentido, o estudo é demonstrado, não um esboço acabado. Mas busca-se com ele ir além, e demonstrar a relação de um elo mais que simbólico entre *Orun* (além) e *Aiye* (aqui). E espera estimular outras visitas em outros espaços umbandistas, no exterior, e traçar um paralelo com a espacialidade religiosa dos Terreiros brasileiros pesquisados. É ciente que a Umbanda é uma fonte rica em conhecimento e que ainda podem ser exercidas outras formas de abordar a sua cultura; é claro, outros recortes a fazer, outras ênfases a dar a este mundo em que o homem dialoga com os símbolos e constitui espacialidades.

⁴⁶⁸ Conforme trecho transcrito da entrevista com ALVES, A. L. do S. **O médium umbandista e a religiosidade**. Rio Grande, 18 jul. 2013. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A.

FONTES

I - ORAIS

ALVES, A. L. do. S. **O médium umbandista e a religiosidade.** Rio Grande, 18 jul. 2013. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A. (40min47seg).

ALVES, J. L. C. **O dirigente espiritual.** Rio Grande, 18 jul. 2013. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A. (25min19seg).

AZAMBUJA, L. C. **Umbanda.** Rio Grande, 18 abr. 2008. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A. (49min35seg).

CHRISTELLO, C. M. A. **O dirigente espiritual.** Rio Grande, 13 jul. 2014. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A. (38min24seg).

COSTA, D. S. F. **O médium umbandista e a religiosidade.** Rio Grande, 19 jul. 2013. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A. (17min23seg).

DA SILVA, C. L. M. **O médium umbandista e a religiosidade.** Rio Grande, 1 nov. 2012. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A. (23min34seg).

MACHADO, W. **Umbanda na cidade de Rio Grande.** Rio Grande, 5 nov. 2015. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A. (1h55min57seg).

MOREIRA, J. **O tamboreiro na Umbanda.** Rio Grande, 29 mai. 2015. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A. (44min10seg).

REIS, S. C. T. **Umbanda na cidade de Rio Grande.** Rio Grande, 10 jul. 2013. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A. (1h55min57seg).

SABBETA, I. C. **O médium umbandista e a religiosidade.** Rio Grande, 19 jun. 2012. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A. (18min37seg).

SASA, W. B. **O tamboreiro na Umbanda.** Rio Grande, 1 out. 2008. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A. (28min2s).

SILVA, C. L. da M. **Umbanda na cidade de Rio Grande.** Rio Grande, 1 nov. 2012. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A. (32min7seg).

VARELLA, I. F. **O dirigente espiritual.** Rio Grande, 17 jun. 2012. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A. (58min1seg).

VARELLA, P. V. **O médium umbandista e a religiosidade.** Rio Grande, 5 abr. 2014. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A. (50min55seg).

VEIGA, G. C. A. **Umbanda na cidade de Rio Grande**. Rio Grande, 26 mar. 2013. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A. (59min10seg).

_____. Palestra sobre a identidade umbandista. In: 3º **Congresso de Umbanda na Cidade de Rio Grande**. Rio Grande, 30 mai. 2015. Gravada por PEREIRA, R. A. (21min54seg).

VEIGA, W. **O médium umbandista e a religiosidade**. 12 set. 2013. Entrevista concedida a PEREIRA, R. A. (29min53seg).

II - PRIMÁRIAS

Jornal Rio Grande. Rio Grande, Ano LXII, Número 51 – Fevereiro de 1976.

O grito: informativo da cultura afro-umbandista do RS. Porto Alegre, Ano 2 Número 21 – Fevereiro de 2002.

PINTO, A. **Dicionário da Umbanda**. 2 ed. Rio de Janeiro, 1975.

Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942.

SARACENI, R. **Doutrina e Teologia de Umbanda Sagrada**: a religião dos mistérios um hino de amor à vida. São Paulo: Madras, 2007.

_____. **Os arquétipos da Umbanda**: as hierarquias espirituais dos Orixás. São Paulo: Madras, 2011.

_____. **Código de Umbanda**. 4 ed. São Paulo: Madras, 2012.

SILVA, V. G. **Candomblé e Umbanda caminhos da devoção brasileira**. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

III - ESTATÍSTICAS DO INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE)

IBGE. **Censo Demográfico – 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2013.

_____. **Censo Demográfico – 2010 – Resultados Preliminares da Amostra – Tabela 1489 população residente; por situação do domicílio e sexo; sendo a religião – Brasil**. Disponível em: <<http://www.IBGE.gov.br>> Acesso em 15 dez.2013.

_____. **Censo Demográfico – 2010 – Resultados Preliminares da Amostra – Tabela 1489 população residente; por situação do domicílio e sexo; sendo a religião – Unidade da federação Rio Grande do Sul-RS.** Disponível em: <<http://www.IBGE.gov.br>> Acesso em 15 dez.2013.

_____. **Censo Demográfico – 2010 – Resultados Preliminares da Amostra – Tabela 1489 população residente; por situação do domicílio e sexo; sendo a religião – Município de Rio Grande-RS.** Disponível em: <<http://www.IBGE.gov.br>> Acesso em 15 dez.2013.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAIRÃO, J. F. M. H.; ROTTA, R. R. Inscrição do feminino: literatura romântica e transe de Caboclas na Umbanda. **Estudos Feministas**, Florianópolis, n.15, v.8, set./dez. p. 629-646, 2007. Disponível em: <<http://scielo.br/pdf/ref/v15n3/a07v15n3>> Acesso em 09 out. 2013.

BAKKE, R. B. Tem Orixá no samba: Clara Nunes e a presença do Candomblé e da Umbanda na música popular brasileira. **Religião & sociedade**, Rio de Janeiro, v.27, n.2, p.85-113, 2007. Disponível em: <<http://www.scientificcircle.com/pt/49735/orixa-samba-clara-nunes-presenca-candomble-umbanda-musica>> Acesso em 05 nov. 2014.

BARBOSA, M. K; BAIRÃO, J. F. M. H. A análise do movimento em rituais umbandistas. **Psicologia, Teoria e Pesquisa**, Brasília, vol.24, n.2, p. 225-233, 2008. Disponível em: <<http://www.readcube.com/articles/-37722008000200013>> Acesso em 17 ago. 2012.

BARROS, S. C. Geografia e territorialidades na umbanda: usos e apropriações dos espaços urbanos. **RA'EGA**, Curitiba, n.16, p.55-64, 2008. Disponível em: <<http://www.ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/raega/article/viewFile/12678/9916>> Acesso em 12 mar. 2012.

BASTIDE, R. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983.

BERGO, R. S. **Quando o santo chama: o terreiro de Umbanda contexto de aprendizagem na prática**. Belo Horizonte: UFMG, 2011. 249p. Tese (Doutorado em Educação), Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação Universidade Federal de Minas Gerais, 2011. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/8M6HZ5/tese_renata_silva_bergo.pdf> Acesso em 26 jan. 2014.

BIRMAN, P. **O que é Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 9. ed. Tradução de Fernando Tomaz .Rio de Janeiro: Bertrand, 2006.

_____. **A economia das trocas linguísticas: O que falar quer dizer**. 2. ed Tradução de Sergio Miceli, et.al. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. Tradução de Sergio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. **O senso prático**. 2. ed. Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes. 2011.

_____. **Razões práticas: Sobre a teoria da ação**. 11. ed. Tradução de Mariza Corrêa. Campinas, SP: Papiurus, 2011.

_____. Argélia na mira. (Entrevista). **ZUM**. Revista de fotografia. Instituto Moreira Sales, abr., p.160-177, 2013.

BROW, D. Uma história da Umbanda no Rio. Umbanda e Política. Rio de Janeiro: **ISER**, n. 18, p 9-42, 1985.

CARNEIRO, L. de O. Territorialidades afro-brasileiras no Rio de Janeiro: considerações sobre o Candomblé e a Umbanda. Juiz de Fora-MG, **Revista de Geografia**, v.1, n.1, p.1-8, 2011. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/revistageografia/files/2011/06/2011-Leonardo1.pdf>> Acesso em 12 jul. 2013.

CARVALHO J. de. As artes sagradas afro-brasileiras e a preservação da natureza, Brasília **Série Antropológica**, n381, p.1-20, 2005.

CIDADÃO QUEM. Os segundos. In: _____. **A lente azul**. São Paulo: Polygram, 1996. CD (4min32seg). Faixa 6.

CLAVAL, P. **A Geografia cultural**. 2. ed. Tradução de Luíz Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro Afeche Pimenta. Florianópolis: EDUFSC, 2001, p.144-158.

_____. Uma, ou algumas, abordagem(ns) culturais(is) na geografia humana. In: SERPA, A. (org.). **Espaços culturais vivências, imaginações e representações**. Salvador: EDUFBA, 2008, p.13-29.

_____. **Epistemologia da Geografia**. Tradução de Margarethe de Castro Afeche Pimenta, Joana Afeche Pimenta. Florianópolis: ed. UFSC, 2011.

CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem**: introdução de uma filosofia da cultura humana. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. **A filosofia das formas simbólicas**: segunda parte: o pensamento mítico. Tradução de Cláudia Cavalcanti e Moacyr Ayres Novaes Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Linguagem e mito**. 4. ed. Tradução de J. Guinsburg, Miriam Schanaiderman. São Paulo: Perspectiva, 2011.

CIAROLLO, G. Magia e cidade: considerações sobre as afinidades entre as praticas mágico-religiosas e o advento da urbanidade no Brasil. **URBE**, São Paulo, v.4, n.1, p.141-157, 2012. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/index.php/URBE/pdf>> Acesso em 07 mar. 2012.

CORRÊA, N. F. Panorama das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. In: ORO, A. P.(Org.). **As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1994.

CRIZZOTTI, A. **Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1995.

DARDEL, E. **O homem e a terra:** natureza da realidade geográfica. Tradução de Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DIAS, R. D. **Correntes ancestrais:** os Preto-velhos do Rosário. Ribeirão Preto: USP, 2011. 309p. Dissertação (Mestrado em Psicologia) Universidade de São Paulo, 2011. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59137/tde-07082011-105621/en.php>> Acesso em 15 jul. 2013.

FERRETI, S. Nina Rodrigues e a Religião dos Orixás. **Gazeta Médica da Bahia**. Salvador, n. 76, p.54-59, 2006. Disponível em:<<http://gurupi.ufma.br:8080/jspui/1/185>> Acesso em 13 mai. 2013.

GIL FILHO, S. F. **Igreja Católica Romana:** fronteiras do discurso e territorialidade do sagrado. Curitiba: UFPR, 2002. 244p. Tese (Doutorado em História) Programa de Pós-Graduação da Faculdade de História, Universidade Federal do Paraná, 2002.

_____. **Espaço sagrado:** estudos em geografia da religião. Curitiba: Ibpx, 2008.

_____. Paisagem religiosa. In: JUNQUEIRA, S. (Org.). **O sagrado:** fundamentos e conteúdos do ensino religioso. Curitiba: IBPEX, 2009, p. 91-119.

GIUMBELLI, E. O “baixo Espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 9, n. 19, p. 247-281, 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832003000100011&script=>> Acesso em 15 out. 2014.

GOIS, A. J. O espaço e território sagrados do Candomblé e da Umbanda em Contagem, Minas Gerais. **Revista de Ciências da Religião: História e Sociedade**, São Paulo, v.11, n.1, p.14-38, 2013. Disponível em: <<http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article>> Acesso em 11 nov. 2014.

GOMES, R. P. M. “A língua desse povo não tem osso, deix’ esse povo fala”: campo sonoro da linha de Quimbanda do terreiro de Umbanda Reino de Luz – som e preconceito. **PER MUSI, Revista acadêmica de musica**, Belo Horizonte, n.28, p.192-207, 2003. Disponível em: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:5KtGo1Xu_V8J:www.amplicar.mus.br/-A-lingua-desse-povo-nao-tem-osso--deix-esse-povo-fala---campo-sonoro-da-linha-de-Quimbanda-do-Terreiro-de-Umbanda-Reino-de-Luz-o+&cdr> Acesso em 09 jun. 2013.

ISAIA, C. A. Ordenamento progredido: a obra dos intelectuais de umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. **Anos 90**, Porto Alegre, n.11, p.97-120, 1999. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/3052/1965>> Acesso 20 em out. 2014.

_____. Religião e magia na obra dos intelectuais da Umbanda. **Projeto História**, São Paulo, n.37, p.195-214, 2008. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/3052>> Acesso em 12 set. 2014.

_____. Umbanda: a exegese da magia. **Revista Brasileira de História das religiões**. ANPUH, v.6, n.14, 2012. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/qtreligião/index.html>> Acesso em 09 jul. 2014.

_____; MANOEL, I. A. (org.). **Espiritismo & religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais**. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.

JOHNSTON, R.J; GREGORY, D.; SMITH, D. M. (Editores). **Diccionario Akal de Geografía Humana**. Traducción de Rosa Mecha López. Madrid: AKAL Ediciones, 2000.

KUBRUSLY, C. A. **O que é fotografia**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

LAGES, S. R. C. Possessão e inversão da subalternidade: com a palavra, Pomba-Gira das Rosas. **Psicologia e Sociedade**, São Paulo, v. 24, n.3, p.527-535, 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/psoc/v24n3/06.pdf>> Acesso em 10 nov. 2014.

_____. Sustentabilidade na Umbanda: cultura, sustentabilidade e sexualidade feminina. **Revista Sacritegens**, v.3, n.1, p1-14, 2006.

LE GOFF, J. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão [et al]. 7. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

LEME, F. R. **Usos do imaginário nos estudos Afro-brasileiros e no culto umbandista**, Ribeirão Preto, 2006. 164p. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, USP – Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2006.

LIMA, D. A. O juízo reflexionante kantiano e a natureza de representar no lugar. In: SERPA, A. (org.). **Espaços culturais: vivências, imaginações e representações**. Salvador: EDUFBA, 2008.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Tradução de Anton P. Carr, Lígia Aparecida Cardieri Mendonça. São Paulo: Ed. Abril, 1976.

MACEDO, A. C; BAIRRÃO, J. F. M. Estrela que vem do norte: os baianos na Umbanda de São Paulo. **Paidéia**, Ribeirão Preto, v.21, n. 49, 207-216, 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/paideia/v21n49/08.pdf>> Acesso em 15 ago. 2012.

MACHADO, G. **Os atabaques na Manchester: subjetividades, trajetórias e identidades religiosas afro-brasileiras em Joinville/SC (década de 1980-2000)**. Florianópolis, SC: UFSC, 2012. 333p. Tese (Doutorado em História), Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, 2012. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/.../100692/314236.pdf?>> Acesso em 10 mai. 2013.

_____. **Os atabaques na Manchester:** subjetividades, trajetórias e identidades religiosas afro-brasileiras em Joinville/SC (1980-2000). Itajaí, SC: Casa Aberta, 2014.

MARTINS, J. R.; BAIRRÃO, J. F. M. H. A criança celestial: perambulações entre aruanda e o inconsciente coletivo. **Fractal: Revista de Psicologia**, Rio de Janeiro v.21, n.3, p.487-506, 2009. Disponível em: <<http://www.uff.br/periodicoshumanas/index.php/Fractal/article/view/164/355>> Acesso em 12 jul. 2013.

MARTINS, S. F. **Cidade do Rio Grande:** industrialização e urbanidade (1873-1990). Rio Grande: FURG, 2006.

MILAN, B. **Manhas do poder: Umbanda, asilo e iniciação.** São Paulo: Ática, 1979.

MIZUMOTO, S. A. **Dissociação, religiosidade e saúde:** um estudo no Santo Daime e na Umbanda. São Paulo: USP, 2012. 297p. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social), Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Universidade de São Paulo, 2012. Disponível em: <http://www.neip.info/downloads/Mizumoto_2012.pdf> Acesso em 24 out. 2014.

MORAIS, M. A. A multidimensionalidade do espaço geográfico: a revelação da Umbanda como dimensão espacial do ethos, **Mal-Estar e Sociedade**, Barcelona, n.3, p.105-129. nov. 2009. Disponível em: <<http://www.uemg.br/openjournal/index.php/malestar/article/view/22/50>> Acesso em 17 ago. 2013.

_____. **Umbanda, territorialidade e meio ambiente: representação socioespaciais e sustentabilidade.** 2010. 156f. Dissertação (Mestrado em Geografia) Instituto de Geografia Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2010.

NASCIMENTO, A. R.; SOUZA, L.; TRINDADE, Z. A. Exus e Pomba Giras: o masculino e o feminino nos pontos cantados da Umbanda. **Psicologia em estudos**, Maringá, v.6, n.2, p.107-113, 2001. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/138538644/14-Exus-e-Pombas-Giras-O-Masculino-e-o-Feminino-Nos-Pontos-de-Umbanda>> Acesso em 08 nov. 2014.

NASCIMENTO, T. F.; BEZZI, M. L. Manifestações culturais: a religião Umbanda em Santa Maria/RS/Brasil. **Revista Okara: Geografia em debates**, João Pessoa, v.8, n.1, p.33-42, 2014. Disponível em: <<http://www.okara.ufpb.br/ojs/index.php/okara/article/viewFile/16978/11033>> Acesso em 10 nov. 2014.

NASCIMENTO, V. B. **“O dono do corpo”.** A composição cênica a partir de elementos do ritual de Umbanda. Goiás: UFGM, 2011. 41p. Monografia (Graduação em Artes Cênicas), Escola de Música e Artes Cênicas, Universidade Federal de Goiás, 2011. Disponível em: <http://www.emac.ufg.br/up/269/o/O_DONO_DO_CORPO__ritual_da_umbanda.pdf> Acesso em 10 jan. 2015.

NEGRÃO, L. N. A umbanda com expressão de religiosidade popular. **Religião e Sociedade**, n.4, p. 171-190, 1979.

_____. Magia e religião na Umbanda. **Revista USP**, São Paulo, n.31, set./nov. p.76-89, 1996.

OLIVEIRA, J. F. **Territórios e territorialidade da religião de umbanda no município de Alfenas-MG**. Alfenas: UFA-MG, 2013. 93p. Monografia (Graduação em Geografia), Departamento de Geografia, Universidade Federal de Alfenas, 2013. Disponível em: < <http://www.unifal-mg.edu.br/geografia/sites/default/files/Josias.pdf>> Acesso em 10 nov. 2014.

OLIVEIRA, J. H. M. Eis que o Caboclo veio à Terra “anunciar” a Umbanda. **História, imagens e narrativas**, n.4, ano 2, abri. 2007. p.176-188.

_____. **Das macumbas a umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira**. Limeira, SP: Editora do Conhecimento, 2008.

ORO, A. P. **As religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: UFGS, 1994.

_____. **Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Vozes, 1999.

_____. Neo Pentecostais e Afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 1, n.1, p.10-36, 1997. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2686/1502>> Acesso em 07 mai. 2012.

_____. Religião e mercado no Cone-Sul: as religiões afro-brasileiras negócio. **XXII Reunião anual da ANPOCS**, Caxambu, MG, p.1-31, 1998. Disponível em: <http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=5158&Itemid=359> Acesso em 12 mai. 2013.

_____. Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. **Estudos afro-asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p.345-384, 2002. Disponível em: <www.seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/viewFile/5244/2975> Acesso em 20 set. 2012.

ORTIZ, R. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PAGLIUSO, L. **Famílias de Santo: as histórias dos ancestrais e os enredos contemporâneos**, 2012.194p. Tese (Doutorado)-Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, USP- Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2012.

PASQUALIN, F. A. **Modo de vida e vivencia do morto na Tenda Espirita de umbanda Pai Benedito**. Ribeirão Preto: USP, 2009. 121p. Dissertação (Mestrado em Psicologia), Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Departamento de Psicologia e Educação, Universidade de São Paulo, 2009. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59137/tde.../mestrado.pdf>> Acesso em 25 out. 2014.

PEREIRA, R. A. **Sobre a luz do guerreiro**: As manifestações culturais no Centro Espiritualista “Reino de São Jorge”- Rio Grande/RS. 128f. (Dissertação)- Universidade Federal do Rio Grande. Rio Grande, 2011. Disponível em: <<http://www.posgeografia.furg.br/index.php/documentos/dissertacoes?start=20>> Acesso em 12 ago. 2011.

_____. O portal da Umbanda: um estudo sobre o lugar sagrado na cidade de Rio Grande-RS. **Cad. Est. Pes. Tur**, Curitiba, v.1, p.105-122, 2012. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/index.php/TURISMO?dd1=7037&dd99=pdf>> Acesso em 10 set. 2012.

_____. Entre imagens e devoções: a pesquisa geográfica nas festas de homenagem a Xangô. **Revista, Geografar**, Curitiba, v.9, n.1, p.45-62, 2014. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/geografar/article/viewFile/35377/22742>> Acesso em 10 jul. 2014.

PINHEIRO, A. O. **Revista espiritual de Umbanda**: mito fundador e tensões no campo umbandista. Florianópolis: UFSC, 2009. 124p. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, 2009. Disponível em: <<http://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/93420/271868.pdf=1>> Acesso em 12 mai. 2013.

PLATÃO. **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. O Brasil com axé: Candomblé e Umbanda no mercado religioso. **Estudos avançados**, São Paulo, v.18, n.52, p.223-238, 2004. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br> > Capa > v. 18, n. 52 (2004) > Prandi> Acesso em 20 set. 2012.

_____. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais. BIB-ANPOCS**, São Paulo, n.63, p.7-30, 2007. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/50172336/conferencia-REGINALDO-PRANDI>> Acesso em 15 set. 2014.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. Tradução de Cecília França. São Paulo: Ática, 2011.

RICOEUR, P. **História e verdade**. Tradução de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: FORENSE, 1968.

_____. **Teoria da Interpretação:** o discurso e o excesso de significação. Tradução de Artur Morão. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1976.

_____. **El discurso de la acción.** 2. ed. Traducción de Pilar Calvo. Madrid: Cátedra, 1988.

_____. **Del texto a la acción.** 2. ed. Traducción de Pablo Corona. México: FUDO DE CULTURA ECONÓMICA, 2002.

_____. **A hermenêutica bíblica.** Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: LOYOLA, 2006.

_____. **Percurso do conhecimento.** Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: LOYOLA, 2006.

_____. **A memória, a história, o esquecimento.** Tradução de Alain François [et al]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

_____. **Na escola da fenomenologia.** Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes 2009.

_____. **Tempo e narrativa 2:** A configuração do tempo na narrativa de ficção. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **Tempo e narrativa:** 3 Tempo narrado. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **Sobre a tradução.** Tradução de Patrícia Lavelle. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

_____. **Hermenêuticas e ideologias.** 2. ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2011.

RIVAS, M. E. G. B. M. **O mito de origem:** uma revisão do ethos umbandista no discurso histórico. São Paulo: FTU, 2008. 131p. Monografia (Graduação em Teologia), Faculdade de Teologia Umbandista, 2008. Disponível em: <http://www.ftu.edu.br/producoes/Mito_de_Origem.pdf> Acesso em 24 out. 2014.

ROCHA, C. S. M. Sonoridade afro-brasileira em Corumbá; um estudo sobre representações musicais em rituais de Umbanda. **Iluminuras**, Porto Alegre, v.13, n.31, jul./dez. p.118-143, 2012. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/iluminuras/article/view/34860>> Acesso em 24 out. 2014.

ROSA, M. V. de F. P. de C. **A entrevista qualitativa:** mecanismos para validação dos resultados: mecanismos para validação dos resultados. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

ROTTA, R. **Espíritos da mata**: sentido e alcance psicológico do uso ritual de Caboclos na Umbanda. Ribeirão Preto/; USP, 2010. 131p. Dissertação (Mestrado em Psicologia), Faculdade de Filosofia e Letras, Universidade de São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59137/tde-22042010-154134/>> Acesso em 12 abr. 2013.

_____. R; BAIRRÃO, J. F. M. H. Inscrições do feminino: literatura romântica e transe de caboclas na Umbanda. **Estudos feministas**, Florianópolis, v.15, n.3 p.629-646, 2007. Disponível em: <<http://www.readcube.com/articles/10.1590/s0104-026x2007000300007>> Acesso em 23 mai. 2013.

ROUHDE, B. F. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendencia dominante na interpretação do universo umbandista. **REVER**, São Paulo, p.77-96, 2009. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_rohde.pdf> Acesso em 05 nov. 2014.

SAHR, W. D. O mundo de São Jorge e Ogum: Contribuições para uma geografia da religiosidade sincrética. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (orgs.). **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p. 58-68.

SAMAIN, E. **Como pensar as imagens**. Campinas: Ed. Unicamp, 2012.

SANTOS, A. L. M. **A Umbanda na cidade de Curitiba**: a espacialização do sagrado na Associação Espiritualista Xangô – Tenda Caboclo Sete Cachoeiras. Curitiba: UFPR, 2013. 68p. Monografia (Graduação em Geografia), Universidade Federal do Paraná, 2013.

SILVA, P. P. **A geografia das religiões afro-brasileiras em Itú-SP**. São Paulo: USP, 2012. 192p. Dissertação (Mestrado em Geografia), Faculdade de Letras e Ciências Humanas, Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, 2012. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-09012013.../pt-br.php>> Acesso em 25 out. 2014.

SILVA, P. P. S. **A espacialização das festas afro-brasileiras em Londrina**. Londrina: UEL, 2009. 61p. Monografia (Graduação em Geografia), Centro de Ciencias Exatas, Universidade Estadual de Londrina, 2009. Disponível em: <http://www.uel.br/cce/geo/tcc/086_a%20espacializacaodasfestasafrobrasileirasemlondrina_2009.pdf> Acesso em 04 nov. 2014.

SILVÉRIO, G. D.; SILVA, A. L. O reverente irreverente: prática cultural e religiosa afro-brasileira, um patrimônio permanente nas relações humanas Uberlandenses. **XI Congresso Luso Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Anais**. Salvador, UFBA-Universidade Federal da Bahia, 2011, p.1-17.

SIMMEL, G. **El problema religioso**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1998.

STREEP, P. **Altar**: a arte de criar um espaço sagrado. Tradução de Márcia Frazão. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

VIEIRA, E. F. Processos de Povoamento. In: **Rio Grande do Sul**: geografia da população. Porto Alegre: Sagra 1985, p.31-48.

VIEIRA FILHO, A. G. “**Domingo na igreja, sexta-feira no terreiro**”: disputas simbólicas entre igreja Universal do Reino de Deus e Umbanda. São Paulo: USP, 2006. 225p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Faculdade de Filosofia e Letras, Universidade de São Paulo, 2006. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/.../TESE_ANTONIO_GRACIAS_VIEIRA_FILHO.pdf> Acesso em 10 mai. 2012.

VIEIRA, M. B. S; COSTA, C. S. O terreiro de Umbanda contexto de apreendizagem na prática. **VIII Congresso Brasileiro de Pesquisadores/as Negros/as**, Anais, COPENE / UFPA – Belem, 2014. Disponível em: <<http://www.para2014.copene.org/resources/anais/3/st13/MAURICIO%20BENEDITO%20DA%20SILVA%20VIEIRA%20-%20ok.pdf>> Acesso em 20 jan.2015.

VICTORIANO, B. A. D. **O prestígio religioso na Umbanda**: dramatização de poder. São Paulo: Annablume, 2005.

ZITZKE, V. A. Umbanda é de crença espírita. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v.24, n.4, p.481-491, 2014. Disponível em: <<http://seer.ucg.br/index.php/fragmentos/article/viewFile/3347/1944>> Acesso em 15 nov. 2014.

APÊNDICES

APÊNDICE 1 - CERIMONIAL I⁴⁶⁹

Prece de abertura dos trabalhos realizada pela Cambona: Oh! Deus, amor e misericórdia, traz proteção das atividades e da missão que nos foi confiada. E da responsabilidade que lhe der o conforto. Poderoso Pai, permita que nós possa iluminar o nosso anjo-da-guarda, a fim de que possa iluminar o nosso coração e os nossos pensamentos, livrando de: ódio, inveja, vaidade e egoísmo, de todas as outras imperfeições que nos cercam. A fim de que possamos subir até vós. Dom Crispim, pela misericórdia que vós orastes por todos que ainda agem sobre a ignorância na Terra [...]. Jesus, amado mestre nos dê proteção para que nós fazemos por nós mesmos [...]. Salve São Jorge, salve São Miguel, salve São Gabriel, salve todas as Falanges de Aruanda e da Umbanda, salve o Caboclo Girassol, salve o Caboclo Rompe-Mato. Salve Deus Pai todo poderoso e nossos Anjos-da-Guarda! Estão abertos nossos trabalhos! Salve!

E todos no Terreiro: Salve! Que assim seja!

Prece da Cáritas realizada pela Cambona: Deus, nosso pai, que sois todo poder e bondade, dai força àquele que passa pela provação, dai a luz àquele que procura a verdade, ponde no coração do homem a compaixão e a caridade. Deus dê ao viajante a estrela guia, ao aflito a consolação, ao doente o repouso. Pai! Dai ao culpado o arrependimento, ao espírito a verdade, à criança o guia, ao órfão o pai. Senhor! Que a vossa bondade se estenda sobre tudo o que criaste. Piedade, Senhor, para aqueles que vos conhecem, e esperança para aqueles que sofrem. Que a vossa bondade permita aos espíritos consoladores derramarem por toda parte, a paz, a esperança e a fé. Deus! Um raio, uma faísca do vosso amor pode abrasar a terra. Deixa-nos beber nas fontes dessa bondade fecunda e infinita, e todas as lágrimas secarão, todas as dores se acalmarão. Um só coração, um só pensamento subirá até Vós; um grito de reconhecimento e de amor. Moisés sobre a montanha, Nós Vos esperamos com os braços abertos. Oh bondade! Oh beleza! Oh perfeição! E queremos de alguma sorte merecer a vossa misericórdia. Deus! Dai-nos a força de ajudar o progresso, a fim de subirmos até a Vós. Dai-nos a

⁴⁶⁹ Conforme a transcrição realizada por PEREIRA, R. A. da gravação do rito cerimonial de Umbanda realizado no CERSJ no dia 14 mar. 2013. (2h37min2seg)

caridade pura. Dai-nos a fé e a razão. Dai-nos a simplicidade que fará de nossas almas o espelho onde se deve refletir a Vossa imagem. Que assim seja!

E todos no Terreiro: Que assim seja!

Prece Pai Nosso umbandista realizada pela Cambona: Pai Nosso que estais nos Céus, nas matas, nos mares e em todos os mundos habitados. Santificado seja teu nome, pelos teus filhos, pela natureza, pelas águas, pela luz e pelo ar que respiramos. Que o teu reino, reino do bem, do amor e da fraternidade, nos una a todos e a tudo que criastes, em torno da sagrada cruz, aos pés do divino Salvador e Redentor. Que a tua vontade nos conduza sempre para o culto do amor e da caridade. Dai-nos hoje e sempre a vontade firme para sermos virtuosos e úteis aos nossos semelhantes. Dai-nos hoje o pão do corpo, o fruto das matas e a água das fontes para o nosso sustento material e espiritual. Perdoa, se merecermos, as nossas faltas e dá o sublime sentimento do perdão para os que nos ofendam. Não nos deixeis sucumbir, ante a luta, dissabores, ingratidões, tentações dos maus espíritos e ilusões pecaminosas da matéria. Enviai-nos, Pai, um raio de tua divina complacência, luz e misericórdia para os teus filhos pecadores que aqui habitam, pelo bem da humanidade, nossa irmã. E sobre todos encarnados e desencarnados. Que assim seja!

E todos no Terreiro: Que assim seja!

Prece a Ogum realizada pela Cambona: Eu andarei vestido e armado com as armas de São Jorge para que meus inimigos, tendo pés, não me alcancem, tendo mãos, não me peguem, tendo olhos, não me vejam, e nem em pensamentos eles possam me fazer mal. Armas de fogo o meu corpo não alcançarão, facas e lanças se quebrem sem o meu corpo tocar, cordas e correntes se arrebetem sem o meu corpo amarrar. Jesus Cristo me proteja e me defenda com o poder de sua santa e divina graça, Virgem de Nazaré, me cubra com o seu manto sagrado e divino, protegendo-me em todas as minhas dores e aflições. Deus, com sua divina misericórdia e grande poder, seja meu defensor contra as maldades e perseguições dos meus inimigos. Glorioso Ogum, em nome de Deus, estenda-me o seu escudo e as suas poderosas armas, defendendo-me com a sua força e com a sua grandeza. E que, debaixo das patas de seu fiel ginete, meus inimigos fiquem humildes e submissos a vós. Assim seja, com o poder de Deus, de Jesus e da falange do Divino Espírito Santo.

E todos no Terreiro: Que assim seja!

Prece ao Anjo da Guarda realizada por todos no Terreiro iniciada pela Dirigente Espiritual acompanhado do som do sino: Quando eu saí de casa foi de todo o coração, pra chegar nessa seara e cumprir minha missão. Quando eu saí de casa foi de todo o coração, pra chegar nessa seara e cumprir minha missão. Meu Anjo-da-Guarda, fiel meu guardião, vem nos dar as forças e a divina proteção. Meu Anjo-da-Guarda, fiel meu guardião, vem nos dar a força e a divina proteção.

Prece a Santo Antônio realizada por todos no Terreiro iniciada pela Dirigente Espiritual acompanhado do som do sino: Santo Antônio, que é de Ouro Fino, suspende a bandeira e vamos trabalhar. Santo Antônio, que é de Ouro Fino, suspende a bandeira e vamos trabalhar.

Prece de abertura dos trabalhos realizada pelos Médiuns e iniciada pela Dirigente Espiritual acompanhado do som do sino: Abrissem os trabalhos, abrissem os lugares. Abrissem as varandas de ouro e de cristal. Que Corrente poderosa que Jesus nos enviou é a Falange de São Jorge que a todos comportou. São João Batista batizou Jesus e também os batiza com a vossa Santa Cruz.

Prece Espírito Santo realizado pelos Médiuns e iniciada pela Dirigente Espiritual acompanhado do som do sino: Espírito Santo aí vem, espírito da Santa Luz, vem com a Nossa Senhora e as bênçãos de meu Jesus.

Prece aos Guias realizada pelos Médiuns e iniciada pela Dirigente Espiritual acompanhado do som do sino e de tambores: Quem vem, quem vem lá de tão longe, são nossos Guias que vêm trabalhar. Quem vem, quem vem lá de tão longe, são nossos Guias que vêm trabalhar. O dai-me forças pelo amor de Deus, meu Pai. O dai-me força aos trabalhos meus. Salve a Umbanda!

E todos no Terreiro: Salve!

Hino da Umbanda cantado por todos em pé no interior do Terreiro acompanhado do som do sino e de tambores: Refletiu a luz divina. Com todo seu esplendor. É do reino de Oxalá. Onde há paz e amor. Luz que refletiu na terra. Luz que refletiu no mar. Luz que veio de Aruanda. Para todos iluminar. A Umbanda é paz e amor. É um mundo cheio de luz. É a força que nos dá vida. E à grandeza nos conduz. Avante filhos de fé! a nossa lei não há. Levando ao mundo inteiro, a Bandeira de Oxalá. Levando ao mundo inteiro, a Bandeira de Oxalá.

Ponto cantado Oxalá: Vou pedir a proteção para Ogum e Iemanjá, para abrir nossos trabalhos na bandeira de Oxalá. Vou pedir a proteção para Ogum e Iemanjá,

para abrir nossos trabalhos na bandeira de Oxalá. Saravá Ogum, Saravá meu Pai, Saravá seu Sete Ondas, ele é Rei, é Orixá.

Ponto cantado de trabalho aberto: Nossos trabalhos estão abertos. Nossa Gira vai correr. Nossos trabalhos estão abertos. Nossa Gira vai correr. Salve Jorge, salve a lua. Salve a estrela, salve a luz. Salve Jorge, Salve a lua. Salve a estrela, salve a luz. Arreia, arreia, arreia. Arreia meu Caboclo, arreia. Arreia, arreia, arreia. Arreia meu Caboclo, arreia. Arreia, arreia, arreia. Arreia meu Caboclo, arreia.

Ponto cantado ao Caboclo Girassol: O sol raiou na ponta do maitá. Firma o ponto no Terreiro que aí vem Pai Girassol. Pai Girassol. O sol raiou na ponta do maitá. Firma o ponto no Terreiro que aí vem Pai Girassol. Pai Girassol.

Ponto cantado a Oxalá: A Umbanda é luz divina de Aruanda. A Umbanda é luz divina de Oxalá. Luz que vem de lá para os Caboclos trabalhar. Avança, avança guerreiro de Umbanda. Está chegando a hora dos Caboclos trabalhá. A Umbanda é esperança e caridade, salve o poder de Oxalá.

Ponto cantado para o Caboclo Rompe-Mato: Seu Rompe-Mato, que mata é a sua? Seu Rompe-Mato, que mata é a sua? Aonde pica cobra e canta o sabiá. Aonde pica cobra e canta o sabiá. Eu vim de lá tão longe, de longe eu vim. Salve a Falange do índio Guarani. Eu vim de lá tão longe, de longe eu vim. Salve a Falange do índio Guarani.

Ponto cantado para Xangô: Fui na pedreira do Pai Xangô. Trazendo rosas pra esse Congá. Eu deixo rosas pra quem me chamou. Por isso eu venho em nome de Oxalá. Na segunda-feira é dia de Bará. Na terça-feira Xangô e Iansã. Na quarta-feira é dia de Oxóssi, mas quem comanda é Xapanã. Na quinta-feira é dia de Ogum, Ogumê. Na sexta-feira é dia de Iemanjá. No sábado é dia da Oxum, Oxum Maré, Oxum Nanã. Agora vamos falar do domingo. Domingo é dia do Pai Oxalá. Ele fez o Mundo em sete dias. É ele que comanda os Orixás. Ele fez o Mundo em sete dias. É ele que comanda os Orixás.

Dirigente Espiritual (Cacique): Saravá de Oxalá!

E todos no Terreiro: Salve!

Dirigente Espiritual (Cacique): Saravá de Iemanjá!

E todos no Terreiro: Salve!

Dirigente Espiritual (Cacique): Saravá da Mãe Oxum!

E todos no Terreiro: Salve!

Dirigente Espiritual (Cacique): Saravá de Xangô!

E todos no Terreiro: Salve!

Dirigente Espiritual (Cacique): Saravá de Oxóssi!

E todos no Terreiro: Salve!

Dirigente Espiritual (Cacique): Saravá de Ogum Guerreiro!

E todos no Terreiro: Salve!

Dirigente Espiritual (Cacique): Saravá do Povo Africano!

E todos no Terreiro: Salve!

Dirigente Espiritual (Cacique): Saravá do Cosme e Damião!

E todos no Terreiro: Salve!

Dirigente Espiritual (Cacique): Saravá Terreiro sagrado!

E todos no Terreiro: Salve!

Dirigente Espiritual (Cacique): Saravá do Povo da Rua!

E todos no Terreiro: Salve!

Dirigente Espiritual (Cacique): Saravá da Mata consagrada que esse Caboclo acaba de vir. Que o Caboclo Rompe-Mato que vai trazendo paz e proteção para todos vós aqui na face da Terra.

E todos no Terreiro: Que assim seja!

Dirigente Espiritual (Cacique): Que o Caboclo Rompe-Mato que vai trazendo paz e proteção para todos vós aqui na face da Terra. estão meus filhos?

Médiuns da Corrente: Bem, meu Pai!

Ponto cantado a Ogum: Salve Ogum que é nosso Rei. Salve Iemanjá que é Rainha do Congá. Segura o Terreiro Pai Ogum, o Pai Ogum. Na Linha de Umbanda trabalhar. Segura o Terreiro Pai Ogum, o Pai Ogum. Na Linha de Umbanda trabalhar. Salve Ogum que é nosso Rei. Salve Iemanjá que é Rainha do Congá. Segura o Terreiro Pai Ogum, o Pai Ogum. Na Linha de Umbanda trabalhar. Salve Ogum que é nosso Rei. Salve Iemanjá que é Rainha do Congá. Segura o Terreiro Pai Ogum, o Pai Ogum. Na Linha de Umbanda trabalhar.

Ponto cantado aos Caboclos na Linha de Iemanjá: Nesse Congá divino, aonde eu tenho a proteção. Trabalha o Povo de Iemanjá e os Caboclos do Sertão. Trabalha o Povo de Iemanjá e os Caboclos do Sertão. O dim, dim, dim, o sino bateu lá na aldeia. Caboclo da Beira da Praia gritando o seu nome na areia. Caboclo da Beira da Praia gritando o seu nome na areia. Nesse Congá divino, aonde eu tenho a proteção. Trabalha o Povo de Iemanjá e os Caboclos do Sertão. Trabalha o Povo de Iemanjá e os Caboclos do Sertão. O dim, dim, dim, o sino bateu lá na aldeia.

Caboclo da Beira da Praia gritando o seu nome na areia. Caboclo da Beira da Praia gritando o seu nome na areia.

Ponto cantado de cruzamento do Terreiro: Cruza ao Reino Santa Catarina. Cruza ao Reino na Lei de Umbanda. Cruza ao Reino Santa Catarina para seus filhos vencer demanda. Cruza ao Reino Santa Catarina. Cruza ao Reino na Lei de Umbanda. Cruza ao Reino Santa Catarina para seus filhos vencer demanda. Cruza ao Reino Santa Catarina. Cruza ao Reino na Lei de Umbanda. Cruza ao Reino Santa Catarina para seus filhos vencer demanda. Cruza ao Reino Santa Catarina. Cruza ao Reino na Lei de Umbanda. Cruza ao Reino Santa Catarina para seus filhos vencer demanda.

Ponto cantado para defumação do Congá: Nossa Senhora incensou a Jesus Cristo. Jesus Cristo incensou aos filhos seus. Eu incenso, eu incenso esta casa na fé de Oxóssi, Ogum e Oxalá. Eu incenso, eu incenso esta casa na fé de Oxóssi, Ogum e Oxalá. Vou incensando, vou defumando a casa do Pai Ogum Guerreiro. Vou incensando, vou defumando a casa do Pai Ogum Guerreiro. Nossa Senhora incensou a Jesus Cristo. Jesus Cristo incensou aos filhos seus. Eu incenso, eu incenso esta casa na fé de Oxóssi, Ogum e Oxalá. Eu incenso, eu incenso esta casa na fé de Oxóssi, Ogum e Oxalá.

Ponto cantado para defumação da Corrente de Médiuns: Incensa ao Reino. Incensa Rei. Incensa ao Reino. Incensa Rei. Defuma todos para o nosso bem. Incensa ao Reino. Incensa Rei. Incensa ao Reino. Incensa Rei. Defuma todos para o nosso bem. Incensa ao Reino. Incensa Rei. Incensa ao Reino. Incensa Rei. Defuma todos para o nosso bem.

Ponto cantado para defumação dos Consulentes (Assistência): Leva, leva Pai Ogum, o filho deste vem se defumar. A Umbanda tem fundamento, é preciso preparar. Com incenso e benjoim, alecrim e alfazema. Defumar filho de fé com as ervas da Jurema. Leva, leva Pai Ogum, o filho deste vem se defumar. A Umbanda tem fundamento, é preciso preparar. Com incenso e benjoim, alecrim e alfazema. Defumar filho de fé com as ervas da Jurema. Leva, leva Pai Ogum, o filho deste vem se defumar. A Umbanda tem fundamento, é preciso preparar. Com incenso e benjoim, alecrim e alfazema. Defumar filho de fé com as ervas da Jurema.

Defuma com as ervas da Jurema. Defuma com arruda e guiné. Defuma com as ervas da Jurema. Defuma com arruda e guiné. Com alecrim, benjoim e alfazema,

vamos defumar filho de fé. Com alecrim, benjoim e alfazema, vamos defumar filho de fé.

Ponto cantado para defumação dos Consulentes (Assistência): Na beira da praia lemanjá vai defumando. E para ao mar todo mal vai levando. Saravá, nosso Mestre. Saravá, nosso Guia. Saravá, Oxalá, em nome da Virgem Maria. Na beira da praia lemanjá vai defumando. E para ao mar todo mal vai levando. Saravá, nosso Mestre. Saravá, nosso Guia. Saravá, Oxalá, em nome da Virgem Maria.

Ponto cantado Ogum para defumação dos Consulentes (Assistência): Bendito e louvado seja o nome do Pai Oxalá. Bendito e louvado seja o nome do Pai Oxalá. E leva Cabocla do Mar, oh lemanjá. Todo o mal dos filhos de Ogum Guerreiro. E leva Cabocla do Mar, oh lemanjá. Todo o mal dos filhos de Ogum Guerreiro. Bendito e louvado seja o nome do Pai Oxalá. Bendito e louvado seja o nome do Pai Oxalá. E leva Cabocla do Mar, oh lemanjá. Todo o mal dos filhos de Ogum Guerreiro. E leva Cabocla do Mar, oh lemanjá. Todo o mal dos filhos de Ogum Guerreiro.

Ponto cantado Ogum para Ponto de Fogo na Assistência: Leva, leva Pai Ogum. Leva, leva todo o mal. Leva, leva Pai Ogum, leva o mal de cada um. Leva, leva Pai Ogum. Leva, Leva todo o mal. Leva, leva Pai Ogum, leva o mal de cada um. Leva, leva Pai Ogum. Leva, leva todo o mal. Leva, leva Pai Ogum, leva o mal de cada um.

Ponto cantado Ogum para Ponto de Fogo na Assistência: Já bateram na porta, é São Jorge, deixa entrar. E dentro desta seara ele veio trabalhar. Já bateram na porta, é São Jorge, deixa entrar. E dentro desta seara ele veio trabalhar. Abre essa porta, oh minha gente boa. Aí chegou São Jorge com toda a sua banda. Saravá, Saravá, já chegou o General da Umbanda. Com toda a sua banda. Saravá, Saravá. Abre essa porta, oh minha gente boa. Aí chegou São Jorge com toda a sua banda. Saravá, Saravá, já chegou o General da Umbanda. Com toda a sua banda. Saravá, Saravá.

Ponto cantado Ogum para os trabalhos espirituais: Na beira do mar Ogum vem trabalhar. Na beira do mar Ogum vem trabalhar. Ele jurou bandeira. Ele tocou Clarim. Ganhou a fé do povo. Ele lutou por ti. Ele jurou bandeira. Ele tocou Clarim. Ganhou a fé do povo. Ele lutou por ti. Na beira do mar Ogum vem trabalhar. Na beira do mar Ogum vem trabalhar.

Ponto cantado Ogum para os trabalhos espirituais: Eu caminhava naquela floresta. Eu caminhava na mais bela rua. Oh, que beleza Ogum de Lei no clarão da rua. Gira Caboclo nesse Congá. Segura a Corrente pra não tombar. Gira Caboclo

nesse Congá. Segura a Corrente pra não tombar. Ogum de Lei é Orixá, é filho de Pema nesse Congá. Ogum de Lei é Orixá, é filho de Pema nesse Congá. Eu caminhava naquela floresta. Eu caminhava na mais bela rua. Oh, que beleza Ogum de Lei no clarão da rua. Gira Caboclo nesse Congá. Segura a Corrente pra não tombar.

Ponto cantado Ogum para os trabalhos espirituais: Ele é Ogum. Ele é Ogum Guerreiro. Ele é Ogum, ele é flecheiro. Na mata virgem ele é Rompe-Mato. Saravá Ogum da Campina verde. Na mata virgem ele é Rompe-Mato. Saravá Ogum da Campina verde. Ele é Ogum. Ele é Ogum Guerreiro. Ele é Ogum, ele é flecheiro. Saravá Ogum da Campina verde.

Ponto cantado Ogum para os trabalhos espirituais: Ogum passou na rua, e a rua iluminou o meu Congá. Vamos Saravá Ogum na Linha branca de Oxalá. Vamos Saravá Ogum na Linha branca de Oxalá. Ogum passou na rua, e a rua iluminou o meu Congá. Vamos Saravá Ogum na Linha branca de Oxalá. Vamos Saravá Ogum na Linha branca de Oxalá.

Ponto cantado Ogum para os trabalhos espirituais: Ogum é Guerreiro de um rei. É mensageiro do Pai Oxalá. Ogum é Guerreiro de um rei. É mensageiro do Pai Oxalá. Venceu na guerra, venceu no mar. Saravá Ogum meu Pai. Venceu na guerra, venceu no mar. Saravá Ogum meu Pai. Ogum é Guerreiro de um rei. É mensageiro do Pai Oxalá. Ogum é Guerreiro de um rei. É mensageiro do Pai Oxalá.

Ponto cantado Ogum para os trabalhos espirituais: Ogum está de Male. Male Ogum de Male. Ogum está de Male. Male Ogum de Male. Mais o Guerreiro, Guerreiro. Ogum venceu demanda. Mais o Guerreiro, Guerreiro. Ogum venceu demanda.

Ponto cantado Ogum para os trabalhos espirituais: Na linha de São Jorge eu venho Saravá. Na linha de São Jorge eu venho Saravá. Avança lanceiro, avança que ao Jorge Guerreiro já venceu demanda. Avança lanceiro, avança que ao Jorge Guerreiro já venceu demanda. Avança, avança, avança lanceiro. Quem vence demanda é São Jorge Guerreiro. Avança, avança, avança lanceiro. Quem vence demanda é São Jorge Guerreiro. Na linha de São Jorge eu venho Saravá. Avança lanceiro, avança que ao Jorge Guerreiro já venceu demanda.

Ponto cantado Ogum para os trabalhos espirituais: Aí o meu Pai é o maior na espada. E vem montado em sua cavalaria. Aí o meu Pai é o maior na espada. E vem montado em sua cavalaria. Aí o meu Pai é o maior na espada. E vem montado em

sua cavalaria. Meu Pai é o São Jorge, a estrela Dalva é a nossa Guia. Meu Pai é o São Jorge, a estrela Dalva é a nossa Guia. Meu Pai, que cavaleiro é aquele? Mas ele é São Jorge Guerreiro, é vencedor de todas as demandas. Mas ele é São Jorge Guerreiro, é vencedor de todas as demandas.

Ponto cantado Ogum para os trabalhos espirituais: Eu tenho sete espadas que me acompanham. Tenho Ogum em minha companhia. Eu tenho sete espadas que me acompanham. Tenho Ogum em minha companhia. Ogum meu Pai, Ogum meu Guia. Ogum meu Pai, fique com Deus e a Virgem Maria. Eu tenho sete espadas que me acompanham. Tenho Ogum em minha companhia. Eu tenho sete espadas que me acompanham. Tenho Ogum em minha companhia. Ogum meu Pai, Ogum meu Guia. Ogum meu Pai, fique com Deus e a Virgem Maria.

Ponto cantado Ogum para os trabalhos espirituais: A sua espada brilha ao raiar do dia, seu Beira-Mar filho da Virgem Maria. A sua espada brilha ao raiar do dia, seu Beira-Mar filho da Virgem Maria. Seu Beira-Mar vem da maré. Seu Beira-Mar vem salvar filho de fé. Seu Beira-Mar vem da maré. Seu Beira-ar vem salvar filho de fé. A sua espada brilha ao raiar do dia, seu Beira-Mar filho da Virgem Maria. A sua espada brilha ao raiar do dia, seu Beira-Mar filho da Virgem Maria.

Ponto cantado Ogum para os trabalhos espirituais: Ele é Ogum, Ogum das sete ondas. Das sete ondas do meio do mar. Vem trazendo todas as Falanges para salvar Mãe Iemanjá. Ele é Ogum, Ogum das sete ondas. Das sete ondas do meio do mar. Vem trazendo todas as Falanges para salvar Mãe Iemanjá.

Ponto cantado Ogum para os trabalhos espirituais: Ele é Ogum das sete encruzilhadas. Ele é Ogum das sete encruzilhadas. Em cada encruzilhada ele tem um sentinela. Em cada encruzilhada ele tem um sentinela. Ele é pagão do Pai Oxalá. Ele é pagão do Pai Oxalá. Cada flecha e cada lança com arco na mão. Cada flecha e cada lança com arco na mão. Ele é Ogum das sete encruzilhadas. Ele é Ogum das sete encruzilhadas. Em cada encruzilhada ele tem um sentinela. Em cada encruzilhada ele tem um sentinela. Ele é pagão do Pai Oxalá. Ele é pagão do Pai Oxalá. Cada flecha e cada lança com arco na mão. Cada flecha e cada lança com arco na mão.

Ponto cantado Ogum para os trabalhos espirituais: Xangô rolou a pedra na pedreira. No mar eu vi o manto de Iemanjá. Mamãe Oxum mora na cachoeira. Eu vi a espada de Ogum a trabalhar. Ogum Mege vem de Aruanda pra seus filhos proteger. Ogumhe! Xangô rolou a pedra na pedreira. No mar eu vi o manto de

Iemanjá. Mamãe Oxum mora na cachoeira. Eu vi a espada de Ogum a trabalhar. Ogum Mege vem de Aruanda pra seus filhos proteger. Ogunhê! Ogum Mege vem de Aruanda pra seus filhos proteger. Ogunhê!

Ponto cantado Ogum para os trabalhos espirituais: A primeira espada que cravou foi ele. A primeira espada quem cravou foi ele. Mas ele é, ele é Ogum Mege, ele vem lá de Aruanda pra seus filhos proteger. A primeira espada que cravou foi ele. A primeira espada quem cravou foi ele. Mas ele é, ele é Ogum Mege, ele vem lá de Aruanda pra seus filhos proteger.

Ponto cantado Ogum para os trabalhos espirituais: Ogum com seu cavalo corre e a sua espada reluz. Ogum com seu cavalo corre e a sua espada reluz. Ogum Mege estende a bandeira para os filhos de Ogum. Ogunhê! Ogum com seu cavalo corre e a sua espada reluz. Ogum com seu cavalo corre e a sua espada reluz. Ogum Mege estende a bandeira para os filhos de Ogum. Ogunhê!

Ponto cantado Ogum para os trabalhos espirituais: O seu cavalo corre sem ninguém vê. O seu cavalo corre sem ninguém vê. Oh, salve Sete Flechas Ogum Mege! Oh, salve Sete Flechas Ogum Mege! O seu cavalo corre sem ninguém vê. O seu cavalo corre sem ninguém vê.

Ponto cantado Xangô para os trabalhos espirituais: Na lua nova Xangô vê seu povo. Na lua cheia ele cultivou. São sete estrelas, são sete luas, saravá meu Pai Xangô. Na lua nova Xangô vê seu povo. Na lua cheia ele cultivou. São sete estrelas, são sete luas, saravá meu Pai Xangô.

Ponto cantado Ogum para os trabalhos espirituais: Ogum é guerreiro de um rei. É mensageiro do Pai Oxalá. Ogum é guerreiro de um rei. É mensageiro do Pai Oxalá. Venceu na terra, venceu no mar. Saravá Ogum meu Pai! Venceu na terra, venceu no mar. Saravá Ogum meu Pai!

Ponto cantado Ogum para os trabalhos espirituais: Venceu demanda. Ele tocou clarim. Venceu demanda. Ele tocou clarim. Venceu demanda ao raiar do dia. Salve Ogum lara, salve a estrela guia! Venceu demanda. Ele tocou clarim. Venceu demanda. Ele tocou clarim. Venceu demanda ao raiar do dia. Salve Ogum lara, salve a estrela guia!

Ponto cantado Ogum para os trabalhos espirituais: Ogum já venceu, já venceu. Venceu demandas no meu Congá. Venceu demandas com a sua lança, com a sua espada que cravou nesse Congá. Venceu demandas com a sua lança, com a sua

espada que cravou nesse Congá. Ogum já venceu, já venceu. Venceu demandas no meu Congá.

Ponto cantado Oxóssi para os trabalhos espirituais: Oxóssi e a Jurema das Matas. Assobio para os Caboclos chegar. Com seu arco flecha e bodog. Oxóssi e a Jurema veio Saravá! Iluminou toda Aruanda, iluminou toda Aruanda. Oxóssi e as Juremas das Matas saraivou na Terreira de Umbanda! Oxóssi e a Jurema das Matas. Assobio para os Caboclos chegar. Com seu arco flecha e bodog. Oxóssi e a Jurema veio Saravá!

Ponto cantado lemanjá para os trabalhos espirituais: Me ajoelhei na beira da praia, vim pedi proteção pra minha Mãe lemanjá. Me ajoelhei na beira da praia, vim pedi proteção pra minha Mãe lemanjá. A onda do mar invadia e lemanjá respondia: Filho, eu vou te ajudar. A onda do mar invadia e lemanjá respondia: Filho, eu vou te ajudar. Adoiah, auê, auê, senhora das águas venha me proteger. Adoiah, auê, auê, senhora das águas venha me proteger.

Ponto cantado Oxóssi para os trabalhos espirituais: Dizem que na mata tem milonga. É nessa mata que eu gosto de trabalhar. Dizem que na mata tem milonga. É nessa mata que eu gosto de trabalhar. Oh Saravá Oxóssi, oh Mãe Jurema! Oh Saravá Ogum, Cobra Coral! Oh Saravá Oxóssi, oh Mãe Jurema! Oh Saravá Ogum, Cobra Coral!

Ponto cantado Oxóssi para os trabalhos espirituais: A mata estava escura ao longe pelo clarão no meio da mata virgem, quando Oxóssi apareceu. Mas ele é rei, ele rei, ele rei. Mas ele é rei lá na mata, ele é rei. Mas ele é rei, ele rei, ele rei. Mas ele é rei, lá na mata ele é rei. A mata estava escura ao longe pelo clarão no meio da mata virgem, quando Oxóssi apareceu. Mas ele é rei, ele rei, ele rei. Mas ele é rei, lá na mata ele é rei.

Ponto cantado Oxóssi para os trabalhos espirituais: Caboclo Roxo da pele morena. Ele é Oxóssi caçador lá da Jurema. Caboclo Roxo da pele morena. Ele é Oxóssi caçador lá da Jurema. Ele jurou, ele jurará pelos poderes que a Jurema vai lhe dar. Ele jurou, ele jurará pelos poderes que a Jurema vai lhe dar. Caboclo Roxo da pele morena. Ele é Oxóssi caçador lá da Jurema. Caboclo Roxo da pele morena. Ele é Oxóssi caçador lá da Jurema.

Ponto cantado Oxóssi para os trabalhos espirituais: Eu me chamo Arranca-Toco, Arranca-Toco. Arranca-Toco Aricongá. Arranca-Toco com raiz, nem o chão vem te ajudar. Mas eu me chamo Arranca-Toco, Arranca-Toco Aricongá. Arranca-

toco com raiz, nem o chão vem te ajudar. Na minha aldeia sou Caboclo, sou Rompe-Mato, Arranca-Toco. Na minha aldeia da Jurema não se faz nada nem a brincadeira. Eu me chamo Arranca-Toco, Arranca-Toco. Arranca-Toco Aricongá. Arranca-toco com raiz, nem o chão vem te ajudar. Mas eu me chamo Arranca-Toco, Arranca-Toco Aricongá. Arranca-toco com raiz, nem o chão vem te ajudar.

Ponto cantado Oxóssi para os trabalhos espirituais: Jurema, a sua flecha caiu. Ninguém viu, ninguém viu o. Jurema, a sua flecha caiu. Ninguém viu, ninguém viu o. Vamos chamar a Cabocla Jurema, só ela sabe aonde a flecha caiu. Vamos chamar a Cabocla Mãe Jurema, só ela sabe aonde a flecha caiu. Vamos chamar a Cabocla Mãe Jurema, só ela sabe aonde a flecha caiu.

Ponto cantado Oxóssi para os trabalhos espirituais: Jurema, oh Jureminha, Oh Jurema. Ela é Cabocla Jurema do meu Congá. Jurema, oh Jureminha, Oh Jurema. Jurema, oh Jureminha, Oh Jurema. Ela é Cabocla Jurema do meu Congá.

Ponto cantado Oxóssi para os trabalhos espirituais: Que lindo capacete de penas. Que traz a Cabocla Jurema. Que lindo, quem lhe deu foi Oxalá. Jurema filha de Tupinambá. Jurema a rainha das matas. Auê, auê, auá. Jurema a rainha das matas. Auê, auê, auá. Que lindo capacete de penas. Que traz a Cabocla Jurema. Que lindo, quem lhe deu foi Oxalá. Jurema filha de Tupinambá. Jurema a rainha das matas. Auê, auê, auá.

Ponto cantado Oxóssi para os trabalhos espirituais: Caboclo que vem das matas. Das matas é o seu poder. Arreia Caboclo, arreia. Arreia que eu quero vê. Caboclo que vem das matas. Das matas é o seu poder. Arreia Caboclo, arreia. Arreia que eu quero vê. Caboclo que vem das matas. Das matas é o seu poder. Arreia Caboclo, arreia. Arreia que eu quero vê.

Ponto cantado Iemanjá para os trabalhos espirituais: Salve a tribo do fogo, salve a tribo do mar. Salve a tribo das águas, salve a Mãe Iemanjá! Auê, auá, salve os Caboclos que venho trabalhar. Salve a tribo do fogo, salve a tribo do mar. Salve a tribo das águas, salve a Mãe Iemanjá! Auê, auá, salve os Caboclos que venho trabalhar.

Ponto cantado Oxóssi para os trabalhos espirituais: Lá na mata tem guiné. Tupinambá venho do fogo. Oooo, oo. Guerreiro de Aruanda vem salvar Tupinambá. Guerreiro de Aruanda vem salvar Tupinambá. Lá na mata tem guiné. Tupinambá venho do fogo. Oooo, oo.

Ponto cantado Ogum para os trabalhos espirituais: Ogum a sua capa balançou. Ogunhê! Senhor é da direita, levanta a sua mão. Senhor é da direita, levanta a sua mão. Ogum, a sua capa balançou. Ogunhê! Ogum, a sua capa a folha tremeu. Senhor é da esquerda, levanta a sua mão. Senhor é da esquerda, levanta a sua mão.

Ponto cantado Ogum para os trabalhos espirituais: Ogum passou na rua. Ogum venceu a guerra. Nos campos de batalha Ogum venceu a guerra. Eeeei, eeeá vamos saravá, meu Pai Ogum Guerreiro. Eeeei, eeeá, vamos saravá, meu Pai Ogum Guerreiro. Ogum passou na rua. Ogum venceu a guerra. Nos campos de batalha Ogum venceu a guerra.

Ponto cantado Ogum para os trabalhos espirituais: Caminha Ubirajara, caminha. Está na hora de vós caminhá. Ogum ele chama nas matas, lemanjá ele chama no mar. Caminha Ubirajara caminha. Está na hora de vós caminhá. Ogum ele chama nas matas, lemanjá ele chama no mar. Quando a tribe caminhava e Ubirajara acompanhava. Quando a tribe caminhava, acompanhava Ubirajara. Ubirajara Peito de Aço, tudo está no seu lugar. Ubirajara Peito de Aço, tudo esta no seu lugar.

Ponto cantado Ogum para os trabalhos espirituais: Corto língua, corto milonga, corto língua de falador. Na minha espada não há embaraço, chegou Ubirajara do Peito de Aço. Na minha espada não há embaraço, chegou Ubirajara do Peito de Aço. Que penacho é aquele? Corto língua, corto milonga, corto língua de falador. Na minha espada não há embaraço, chegou Ubirajara do Peito de Aço. Na minha espada não há embaraço, chegou Ubirajara do Peito de Aço.

Ponto cantado Oxóssi para os trabalhos espirituais: Que lindo capacete de penas. Que traz a Cabocla Jurema. Que lindo, quem lhe deu foi Oxalá. Jurema filha de Tupinambá. Jurema a rainha das matas. Auê, auê, auá. Jurema a rainha das matas. Auê, auê, auá. Que lindo capacete de penas. Que traz a Cabocla Jurema. Que lindo, quem lhe deu foi Oxalá. Jurema filha de Tupinambá. Jurema a rainha das matas. Auê, auê, auá.

Ponto cantado Ogum para os trabalhos espirituais: Seu Vence Tudo passou na Terreira para vencer sua demanda. Quem faz demanda quer demanda. Glória Deus, o Senhor o meu Pai. Glória Deus, o Senhor o meu Pai. Seu Vence Tudo passou na Terreira para vencer sua demanda. Quem faz demanda quer demanda. Glória Deus, o Senhor o meu Pai. Glória Deus, o Senhor o meu Pai.

Período das consultas com as Entidades, onde o cambono chamava as pessoas da assistência iniciando da ficha um até a ficha seis.

Ponto cantado nos pontos de fogo dos consulentes: Eram duas ventarolas, duas ventarolas que venho do mar. Eram duas ventarolas, duas ventarolas que venho do mar. Uma era lansã, auê, auê. A outra era iemanjá auê, auá. Uma era lansã, auê, auê. A outra era iemanjá auê, auá. Eram duas ventarolas, duas ventarolas que venho do mar. Eram duas ventarolas, duas ventarolas que venho do mar.

Ponto cantado nos pontos de fogo dos consulentes: Chora na macumba, oh lansã. Chora na macumba, oh lansã. Tava na beira da praia, chorou, chorou. Tava na beira da praia, chorou, chorou. Chora na macumba, oh lansã. Chora na macumba, oh lansã.

Ponto cantado nos pontos de fogo dos consulentes: Quem foi que disse que dançar Nagô é bom? Quem foi que disse que dançar Nagô? Que dançar Nagô é. Que dançar Nagô é bom. Quem foi que disse que dançar Nagô é bom? Quem foi que disse que dançar Nagô? Que dançar Nagô é. Que dançar Nagô é bom.

Ponto cantado nos pontos de fogo dos consulentes: Meu Pai Xangô, ajuda teu filho a vencer. Eu peço justiça pra ele, Xangô. Kaô. Kaô, kaô. Enquanto a lua brilha, Xangô, iluminando a Terra, Xangô. O passarinho canta, meu Pai Xangô.

Ponto cantado nos pontos de fogo dos consulentes: Eu peço justiça, Xangô. Quem foi que disse que seu colar é lindo? Eu peço justiça no ar. Salve Xangô Kaô ,Xangô de Frente e de Agogô. Salve Xangô Kaô! Eu peço justiça, Xangô. Quem foi que disse que seu colar é lindo? Eu peço justiça no ar. Salve Xangô Kaô, Xangô de Frente e Agogô. Salve Xangô Kaô!

Ponto cantado nos pontos de fogo dos consulentes: Kaô, kaô, kaô Salve meu Pai Xangô! Kaô, kaô, kaô Salve meu Pai Xangô!

Ponto cantado nos pontos de fogo dos consulentes: A mata estava escura ao longe pelo clarão no meio da mata virgem, quando Oxóssi apareceu. Mas ele é rei, ele rei, ele rei. Mas ele é rei lá na mata, ele é rei. Mas ele é rei, ele rei, ele rei. Mas ele é rei, lá na mata ele é rei. A mata estava escura ao longe pelo clarão no meio da mata virgem, quando Oxóssi apareceu. Mas ele é rei, ele rei, ele rei. Mas ele é rei, lá na mata ele é rei.

Ponto cantado nos pontos de fogo dos consulentes: Eeeeê, eeeeê, eeeeeé. Eeeeê, eeeeê, eeeeeé. Eeeeê, eeeeê, eeeeeé. Caboclo Sete Flecha no Congá. Saravá seu Sete Flecha, ele é o rei da mata. Quando a roda gira, caramba, a sua

flecha marca. Eeeeê, eeeeí, eeeeeéá. Eeeeê, eeeeí, eeeeeéá. Eeeeê, eeeeí, eeeeeéá. Caboclo Sete Flecha no Congá. Saravá seu Sete Flecha, ele é o rei da mata. Quando a roda gira, caramba, a sua flecha marca. Eeeeê, eeeeí, eeeeeéá. Eeeeê, eeeeí, eeeeeéa. Eeeee, eeeeí, eeeeeéá. Caboclo Sete Flecha no Congá. Saravá seu Sete Fecha ele é o rei da mata. Quando a roda gira, caramba, a sua flecha marca.

Ponto cantado nos pontos de fogo dos consulentes: Caboclo não tem caminho para caminhar. Caboclo não tem caminho para caminhar. Caminha por cima da folha, embaixo da folha, em qualquer lugar. Caminha por cima da folha, embaixo da folha, em qualquer lugar.

Ponto cantado nos pontos de fogo dos consulentes: Com dois anos de idade minha mãe me abandonou. Embaixo da folha seca, o Caboclo me encontrou. Com dois anos de idade minha mãe me abandonou. Embaixo da folha seca, o Caboclo me encontrou.

Ponto cantado nos pontos de fogo dos consulentes: Ele vem de Aruanda, ele vem de Aruê. Caboclo das Matas não é brincadeira. Zum, zum, zum de Nazaré. Chegou a Falange do Pai Tomé. Zum, zum, zum de Nazaré. Chegou a falange do Pai Tomé.

Ponto cantado nos pontos de fogo dos consulentes: Seu João da Mata é bamba na batalha. Ele é Caboclo em qualquer lugar. Só não apanha folha da Jurema, sem ordem suprema do Pai Oxalá. Seu João da Mata é bamba na batalha. Ele é Caboclo em qualquer lugar. Só não apanha a folha da Jurema, sem ordem suprema do Pai Oxalá.

Ponto cantado nos pontos de fogo dos consulentes: No meio da mata virgem uma linda Cabocla eu vi. Com seu saiote cheio de penas, era Jurema filha de Tupy. Com seu saiote cheio de penas, era Jurema filha de Tupy.

Ponto cantado nos pontos de fogo dos consulentes: Cobra Coral criou lá nas matas e é sinal que Cacique vem aí. Cobra Coral criou lá nas matas e é sinal que Cacique vem aí. Tupy, Tupinambá vem na Terreira vem trabalhá. Tupy, Tupinambá vem na Terreira vem trabalhá. Cobra Coral criou lá nas matas e é sinal que Cacique vem aí. Cobra Coral criou lá nas matas e é sinal que Cacique vem aí. Tupy, Tupinambá vem na Terreira vem trabalhá. Tupy, Tupinambá vem na Terreira vem trabalhá.

Ponto cantado nos pontos de fogo dos consulentes: Caboclo Roxo da pele morena. Ele é Oxóssi caçador lá da Jurema. Caboclo Roxo da pele morena. Ele é Oxóssi caçador lá da Jurema. Ele jurou, ele jurará pelos poderes que a Jurema vai lhe dar. Ele jurou, ele jurará pelos poderes que a Jurema vai lhe dar. Caboclo Roxo da pele morena. Ele é Oxóssi caçador lá da Jurema. Caboclo Roxo da pele morena. Ele é Oxóssi caçador lá da Jurema.

Ponto cantado nos pontos de fogo dos consulentes: Ogum, aonde estás Ogum? Que não me saraivou. Ogum, aonde estás Ogum? Que não me saraivou. Filho de Pena do Pai Oxalá. Vamos chamar Ogum de Lei, meu senhor que está chegando a hora. Vamos chamar Ogum de Lei, meu senhor que está chegando a hora.

Ponto cantado nos pontos de fogo dos consulentes: Ogum na Rua Olirorixá. Ogum na rua é escravo de Iemanjá. Ogum na Rua Olirorixá. Ogum na rua é escravo de Iemanjá. Seus caminhos tão travados, Pai Ogum vem destravar. Saravá Ogum de Lei! Arava meu Pai Xangô! Ogum na Rua Olirorixá. Ogum na rua é escravo de Iemanjá. Ogum na Rua Olirorixá. Ogum na rua é escravo de Iemanjá. Seus caminhos tão travados, Pai Ogum vem destravar. Saravá Ogum de Lei! Saravá meu Pai Xangô!

Ponto cantado nos pontos de fogo dos consulentes: Oxóssi assobiou lá na ponta do Maitá. Ogum respondeu ao longe saraivando a Iemanjá. Cadê o Povo da Mata que Ogum mandou buscar? Cadê o Povo da Mata que Ogum mandou buscar? Oxóssi assobiou lá na ponta do Maitá. Ogum respondeu ao longe, saraivando a Iemanjá. Oxóssi assobiou lá na ponta do Maitá. Ogum respondeu ao longe, saraivando a Iemanjá. Cadê o Povo da Mata que Ogum mandou buscar? Cadê o Povo da Mata que Ogum mandou buscar?

Ponto cantado nos pontos de fogo dos consulentes: Eu tava tão perdido a Mãe Sereia. Ah, Iemanjá a rainha do mar. Depois na areia fiz um pedido a rainha do mar que iluminou meu pedido no mar. Sereia a rainha do mar, sereia a rainha do mar, sereia a rainha do mar. Eu tava tão perdido a Mãe Sereia. Ah, Iemanjá a rainha do mar. Depois na areia fiz um pedido a rainha do mar que iluminou meu pedido no mar. Sereia a rainha do mar, sereia a rainha do mar, sereia a rainha do mar.

Ponto cantado nos pontos de fogo dos consulentes: Oh Iemanjá, mamãe Iemanjá. Oh Iemanjá, vamos Saravá. Quem manda na praia? É a rainha do mar. Quem é a rainha do mar? É Iemanjá. Quem é a rainha do mar? É Iemanjá. Oh Iemanjá, mamãe Iemanjá. Oh Iemanjá, vamos Saravá.

Ponto cantado nos pontos de fogo dos consulentes: Sereia, sereia. Sereia a rainha do mar. Oh, lemanjá, oh lemanjá. Oh rainha do mar. Oh, lemanjá, oh lemanjá. Oh rainha do mar. Uma noite linda fui fazer um pedido pra Mãe lemanjá. Oh Mãe lemanjá, venha nos ajudar, Oh mamãe Oxum, venha nos ajudar. Sou pelegriño, sou pelegriño da Mãe lemanjá.

Ponto cantado nos pontos de fogo dos consulentes: Ô Janaina, demorou. Ô Janaina, demorou a girar. Ô Janaina, demorou. Ô Janaina, demorou a girar. Ela é de Babaloê, ela é de Babaloá. Saudades da Oxum é que me faz chorar. Ela é de Babaloê, ela é de Babaloá. Saudades da Oxum é que me faz chorar.

Ponto cantado nos pontos de fogo dos consulentes: Eu vi mamãe Oxum na cachoeira, sentada na beira do rio. Colhendo lírio, olírio lê. Colhendo lírio olírio lá, para enfeitar nosso Congá. Colhendo lírio olírio lá, para enfeitar nosso Congá.

Ponto cantado nos pontos de fogo dos consulentes: Eu boto branco com minha Mãe cheirosa. Ela é rainha, ela é dona do mar. Pisa na areia, pisa no mar. Minha Mãe é uma sereia, minha mãe é lemanjá. Pisa na areia, pisa no mar. Minha Mãe é uma sereia, minha mãe é lemanjá.

Ponto cantado nos pontos de fogo dos consulentes: Ogum na rua Olirorixá. Ogum na rua é escravo de lemanjá. Ogum na Rua Olirorixá. Ogum na rua é escravo de lemanjá. Seus caminhos tão travados, Pai Ogum vem destravar. Saravá Ogum de Lei! Arava meu Pai Xangô! Ogum na Rua Olirorixá. Ogum na rua é escravo de lemanjá. Ogum na Rua Olirorixá. Ogum na rua é escravo de lemanjá. Seus caminhos tão travados, Pai Ogum vem destravar. Saravá Ogum de Lei! Saravá meu Pai Xangô!

Ponto cantado nos pontos de fogo dos consulentes: Ogum no seu cavalo galopa sem parar. E vai parar seus filhos com a bandeira de Oxalá. Ogum no seu cavalo galopa sem parar. E vai parar seus filhos com a bandeira de Oxalá. Ogum meu Pai. O senhor mesmo quem disse que filho de Umbanda não cai. Ogum meu Pai. O senhor mesmo quem disse que filho de Umbanda não cai. Ogum no seu cavalo galopa sem parar. E vai parar seus filhos com a bandeira de Oxalá. Ogum no seu cavalo galopa sem parar. E vai parar seus filhos com a bandeira de Oxalá. Ogum meu Pai. O senhor mesmo quem disse que filho de Umbanda não cai. Ogum meu Pai. O senhor mesmo quem disse que filho de Umbanda não cai.

Ponto cantado nos pontos de fogo dos consulentes: Eu vi duas mães, duas mães na terra de Xangô. Eu vi duas mães, duas mães na terra de Xangô. Uma era

Santa Bárbara, a outra era a Mãe Oxum. Uma era Santa Bárbara, a outra era a Mãe Oxum. Eu vi duas mães, duas mães na terra de Xangô. Eu vi duas mães, duas mães na terra de Xangô. Uma era Santa Bárbara, a outra era a Mãe Oxum. Uma era Santa Bárbara, a outra era a Mãe Oxum.

A Cambona chama para participar do ritual as crianças presentes na Assistência: São Cosme e Damião, a sua cesta cheira. Cheira a cravo, cheira a rosa, cheira a flor de laranjeira. São Cosme e Damião, a sua Cesta cheira. Cheira a cravo, cheira a rosa, cheira a flor de laranjeira. São Cosme e Damião, a sua cesta cheira. Cheira a cravo, cheira a rosa, cheira a flor de laranjeira. São Cosme e Damião, a sua cesta cheira. Cheira a cravo, cheira a rosa, cheira a flor de laranjeira. São Cosme e Damião, a sua cesta cheira. Cheira a cravo, cheira a rosa, cheira a flor de laranjeira. São Cosme e Damião, a sua cesta cheira. Cheira a cravo, cheira a rosa, cheira a flor de laranjeira. São Cosme e Damião, a sua cesta cheira. Cheira a cravo, cheira a rosa, cheira a flor de laranjeira.

Ponto cantado no encerramento dos trabalhos: A minha mata é longe e eu já vou embora. A minha mata é longe e eu já vou embora. A minha mata é longe e eu já vou embora. Saudades da Jurema faz romper aurora. Saudades da Jurema faz romper aurora.

APÊNDICE 2 - CERIMONIAL II⁴⁷⁰

(Diretor Espiritual): Nós vamos começar os nossos trabalhos agora com o pensamento firme, porque aqui é lugar de pensamento firme. Nós vamos firmar o nosso pensamento e vamos deixar o que é da rua na rua. Vamos trazer pra dentro da nossa Casa um pensamento positivo, um pensamento bom, com uma energia boa. Para que todos ao encerrar os trabalhos saiam daqui se sentindo melhor do que quando chegaram. E, para isso, é necessário que fixassem os nossos pensamentos no Pai Oxalá, nos Orixás, nos Guias, nos nossos Protetores. E as coisas negativas se isentem de nós e fiquem do lado de fora da porta. Aqui dentro vamos pensar em Deus. Orar, rezar, cantar e agradecer ao Pai Oxalá. Então, começamos os nossos trabalhos, as nossas orações, nessa noite, com o Pai Nosso.

(Oração): Pai Nosso que está em toda parte. Santificado seja o vosso nome. Venhais vos o vosso Reino. O Reino do Reino chegue. Assim na nossa vontade assim na Terra no espaço e em todos os mundos habitados. Dá-nos hoje sempre, Senhor, o pão do corpo e da alma. Perdoais as nossas dívidas, assim nós pedimos que perdoe os nossos devedores. E não os deixe sucumbir nas tensões da matéria nem dos maus espíritos antes de criais, Senhor, o raio da vossa divina Luz. Que assim seja!

(Participantes): Que assim seja!

(Prece a Jesus realizada por um médium da Mesa): Aparais-vos, Senhor, enquanto estamos acordados, protegeis, quando dormimos. A fim de que estejamos tranquilos em paz, quando descansamos. Senhor, nós vos suplicamos, visitais nossas casas, afastando delas nossos inimigos e os espíritos enviados pelos poderes das trevas. Os nossos santos anjos habitem nossas casas para preservarem a paz em nossos lares. E que a vossa bênção nos proteja sempre! Senhor nosso Deus, designadamente nos conformamos com vossa vontade, aceitando os sacrifícios que julgastes proveito para nossas almas. Jesus, bom pastor, proteja-nos, assim seja!

(Participantes): Que assim seja!

(Prece a Virgem Maria realizada pelo médium da Mesa): Virgem Maria, vós que viste rolar do alto do calvário às lágrimas de Cristo, confundindo-as com as pérolas

⁴⁷⁰ Conforme a transcrição realizada por PEREIRA, R. A. da gravação do rito cerimonial de Umbanda realizado no CEUCR dia 31 mar. 2013. (1h10min4seg)

divinas que tombaram dos vossos olhos divinos. Vós que presenciaste os seus padecimentos e a sua morte, sentindo em dobro suas dores por seus. Vós que ao coração de mãe juntais a caridade que ele evangelizava e que a humanidade venera símbolo da pureza, da paz e do amor. Que sabeis o que é o pranto, porque os vertesses. O que é a dor, porque a sentistes, e o que são os sofrimentos na vida, porque vieste de longe presenciar as misérias da humanidade. Dignai-vos! Oh, Virgem Santa, intercedei por nós, vossos filhos que rolamos no pó, envaidecidos de vícios. E rogai a Deus nosso Pai que se amerissei de nós. Oh, Imaculada Maria, submissos nos enviamos os seus protestos de nosso amor, porque sois hoje nossas súplicas fervorosa, porque sois mãe. Oh, Virgem piedosíssima, assim seja!

(Participantes): Que assim seja!

(Prece a São Jorge realizada pelo médium da Mesa): Chagas abertas, Sagrado Coração de todo amor e bondade. O sangue do nosso Senhor Jesus Cristo no corpo se derrame hoje e sempre. Jesus Cristo nos proteja e nos defenda com o poder de sua santa e divina graça. A Virgem Maria de Nazaré nos cubra com o seu sagrado e divino manto. Protegeis-nos em todas as nossas dores e aflições. E o Pai com sua divina misericórdia impotência, sejam nosso defensor contra as maldades e perseguições dos nossos inimigos. E o glorioso São Jorge, em nome do Pai, em nome do Filho, em nome do Divino Espírito Santo, estende-nos o nosso escudo e protegendo-nos de todos os espíritos malignos. Assim seja, com o poder do Pai, Jesus e do Divino Espírito Santo, assim seja!

(Participantes): Que assim seja!

(Prece a Mãe Iemanjá realizada pelo médium da Mesa): Iemanjá, derramais os vossos poderosos fluidos por todos nós. Que vossa misericórdia continue a se estender por todos os reinos. Que os fracos sejam protegidos pelos vossos braços. Que os humildes sejam enaltecidos pelo olho do mar, pelo movimento das ondas, trazendo muita paz e amor. Que os poderosos percam a arrogância e decidem ser bom, porque a maldade só nos torna pequeno perante o vosso reino. Que os doentes recebam de vós, minha santa rainha, a cura para todos os males através das emanções e de vossas vibrações. E que nós sejamos purificados em nosso sagrado lar. Que a força do vosso reino seja para nós um escudo contra as más influência dos seres inferiores, porque ainda somos crianças no reino que vivemos e o mal pouco conhecemos. O vosso sagrado manto agasalhe todos necessitados e traz o vosso calor de santa mãe que vós tens. Senhora, tenha piedade de tantos

que nós evocamos nesse momento, atendeis os nossos pedidos. Senhora da Linha do Mar, que para tanto deixamos nossas súplicas na sétima onda do vosso mar. Que assim seja!

(Participantes): Que assim seja!

(Prece a Bezerra de Meneses realizada pelo médium da Mesa): Nós te rogamos, Pai de infinita bondade e justiça, as graças de Jesus Cristo através de Bezerra de Meneses e suas regiões de companheiros que eles nos assistem. Senhor, consolando os aflitos, oramos por aqueles que tiveram suas provas e inspiração a passar esclarecendo aos que desejarem conhecer a verdade e assistindo a todos quando apelam ao teu infinito amor. Jesus, divino portador da graça e da verdade, estenda tuas mãos para que vós socorrais aqueles que te reconhecem fiel e prudente. Fazeis os divinos modelos de tuas regiões consoladoras de teus santos espíritos, a fim de que a fé se eleve, a esperança aumente, a bondade se expande e o amor triunfe sobre todas as coisas. Bezerra de Meneses apóstolo do bem e da paz, amigo dos humildes e dos enfermos movimenta as tuas falanges amigas em benefício daqueles que sofrem, sejam males físicos ou espirituais. Santos espíritos, dignos obreiros do Senhor, derramam as graças e as curas sobre a humanidade sofredora. A fim de que as criaturas tornem amigas da paz e do conhecimento, da harmonia e do perdão, semeando pelo mundo os divinos exemplos de Jesus Cristo. Que assim seja!

(Participantes): Que assim seja!

(Prece de Abertura realizada pelo médium da Mesa): Pai amantíssimo, dê luzes, para bem utilizarmos na nossa existência no progresso de nosso espírito. Permitir, Senhor, que obtenhamos pelo nosso próprio esforço o necessário para o nosso aperfeiçoamento. Que os vossos mensageiros nos inspirem na vontade firme de sermos caridosos e úteis aos nossos irmãos a que nos achamos cheios do desejo de aperfeiçoarmos as nossas qualidades mediúnicas. A fim de podermos, armados desse dom, utilizem em progresso nosso e dos nossos semelhantes. Fazeis senhor! Que possamos nos conduzir sem prejudicar a quem é que seja por pensamentos palavras ou atos. Que os vossos inspirados mensageiros nos libertem dos nossos irmãos desencarnados. Que pelo seu atraso não posso induzir ao mal e afastados dos princípios da caridade pregados e exemplificados por Jesus. Que esta nossa prece eleve a vós com os santos pensadores da fé com uma súplica sentida no grande desprendimento de amor de luz e de esperança. Que assim seja!

(Participantes): Que assim seja!

(Incorporação da Entidade no Entidade): Amigos e irmãos de fé. Mais uma vez estamos aqui para trabalharmos em vosso benefício. Para fazermos das dificuldades, facilidades. Para fazermos das guerras, muita paz. Para fazermos das desuniões, muitas uniões. Para fazermos do ódio, muito amor. Para fazermos das trevas, muita luz. Para fazermos dos presídios, muitas liberdades. Que o grande mestre Oxalá bom rastro deixa que façam que seus caminhos sejam abertos. E que todo o benefício que vieram buscar, possam encontrar. Possam levar e possam distinguir a verdade, da impostura. E o amor, do ódio. Que exemplificada seja tudo que deseja e que sejam tudo mais fácil do que foi hoje, do que foi ontem. Amanhã, do que hoje e que cada vez mais cada um consiga se livrar no caminho da infelicidade, da inverdade e da doença. Com certeza, que as doenças não nos lhes atinjam, mas que a saúde, sim. Que você seja vencedor de tudo que deseja e de tudo que quer. Na paz do Senhor estou chegando para vos trazer a paz, a luz, o conforto, o benefício e a felicidade. Cada um leve a sua parte, faça a sua parte e se liberte por todas as partes. Vivam, sejam felizes e amem a Deus sobre todas as coisas, pois é Jesus, o bom mestre Jesus, que me enviam perante as vozes. Hoje e sempre Tupynauí, um amigo da luz, um amigo de todos, vozes. Fluidos bons, caridade e luz no seu caminho na sua vida curam de qualquer tipo de enfermidade, energia positiva e negativa ruim embora do lado de fora de todas as casas. O que é casa? Casa é o seu corpo, o seu espírito habita na sua casa, é o espírito que habita o corpo. Que todos possam ter habitado pelo seu espírito e que o seu espírito seja cada vez mais iluminado em nome do Senhor Jesus. Muita força, boa noite e muita luz com todos, vozes. Começamos os nossos trabalhos.

(Encerramento dos trabalhos): Proteção pra todos os nossos amigos e para todos os nossos irmãos. Nós estamos chegando ao sentido da aparência e da sua visão o final da nossa reunião, mas não é o final do nosso trabalho. Porque vamos sair daqui e vamos dar continuidade na parte espiritual e no campo do astral. O que é que vamos desejar a você? É que você, que veio com fé, que veio com esperança de resolver alguma coisa, que você diga para você mesmo: eu fui e estou chegando à minha casa com a minha vida renovada. Eu fui e estou saindo daqui com algo de bom. Eu fui parece-me que com o foco de Deus, mas estou voltando com Deus completo na minha vida. Eu tenho certeza que ninguém sai daqui desprotegido, mas que todos saem daqui com uma imensidade de amigos meus lhes acompanhando

na sua tarefa, na sua missão e na sua vida. Portanto, eu quero que vocês sejam felizes. É e será feliz. Vamos às orações de encerramento de trabalho.

(Oração de encerramento de trabalho): Graças possamos, bom Deus, o poder concedido de trabalharmos na nossa santa mesa, amparados por tão boa assistência. Permite que as lições aqui recebidas sejam também proveitosas aos espíritos sofredores ignorantes ou viciosos que assistiram a nossa reunião. E para os quais foram destinadas a nossa infinita misericórdia. Agradecemos aos bons espíritos que se testaram a vir comunicar conosco e lhe saudamos que nos auxilie a pôr em prática as instruções recebidas. Bem a fazer que nós, ao sairmos daqui, cada um de nós se sinta fortificado na prática do bem e do amor para o próximo. Desejamos igualmente que essas instruções sejam proveitosas aos espíritos sofredores ou viciosos que assistiram essa reunião. E para os quais imploramos a misericórdia de Deus.

(Entidade): O Pai nosso. Agora todos com o pensamento firme, vamos rezar.

(Todos no Centro rezando): Pai nosso que estais no céu. Santificado seja o vosso nome. Venha-vos o vosso reino. Seja feita a vossa vontade. Assim na Terra céu. O pão nosso de cada dia nos dai hoje. Perdoais as nossas ofensas. Assim nós perdoamos a quem nos tem ofendido. E não os deis cair em tentação. Mas livrais do mal. Amém!

(Entidade): Louvado seja!

(Oração em homenagem a Ogum): Pai, em minhas palavras em pensamentos chegais a vós em forma de preces e que seja ouvidas. Que essa prece corra mundos e universos. E que chegue até os necessitados em forma de conforto para as suas dores. Que corra os quatro cantos da Terra e chegue ao ouvido dos nossos inimigos em forma de bravo e advertências do filho de Ogum. Que nada somos que nada temos, pois sabemos que a covardia não muda o destino. Ogum, fazeis que nossas ações sejam sempre férteis o filho que cresce e alimenta a humanidade espirituais para que todos saibam que sois teu filho. Ogum, senhor das estradas, fazer de nós um verdadeiro andarilhos servidor e fiel do seu exército. E que nossas caminhadas sejam só de vitórias. E que mesmo e aparentemente derrotados sejamos um vitorioso, pois nós, nosso filho, não conhecemos derrota. Oh, senhor deus da guerra. Nós, vossos filhos, conhecemos a luta esta que estamos travando agora. Sabemos que é só o começo, mas temos o senhor o nosso Pai, nossa vitória será certa. Ogum, nosso grande Pai e protetor, fazei com que o nosso dia de

amanhã seja tão bom quanto o de ontem e o de hoje. Que nossas estradas estejam sempre abertas e que o nosso jardim só hajam flores. Que nossos pensamentos sejam sempre bons. E que aqueles que me procurem consigam remédio para os seus males. Ogum, vencedor de demandas, que todos aqueles que cruzarem a nossa estrada que cruzem com o propósito de engrandecer cada vez mais a Ordem dos Filhos Cavaleiros de Ogum. Pai, dai luz aos nossos inimigos, pois eles nos perseguem e porque vivem nas trevas e não percebem a luz que vós nos destes. Senhor, livra-nos das pragas, da inveja, do olho grande, das doenças, das pestes, da vaidade que só levam à destruição. E que todos aqueles que ouvirem a esta prece e também aqueles que a tiveram em seu poder estejam livres das maldades do mundo. Que assim seja!

(Prece de Jesus): Amparai-vos, Senhor, enquanto estamos acordados, protegei-vos quando dormimos. A fim de que sejamos tranquilos e em paz descansemos. Senhor, nós nos suplicamos, visitais nossas casas afastando delas nossos inimigos e espíritos enviados pelos poderes das trevas. Que os vossos santos anjos, habite em nossas casas para preservarem a paz em nossos lares. E que a vossa bênção nos proteja sempre. Senhor nosso Deus, designadamente nos conformamos com vossa vontade aceitando os sacrifícios que julgastes proveito para nossas almas. Jesus, bom pastor, proteja-os! Assim seja!

(Prece de Bezerra de Meneses): Nós te rogamos, Pai de infinita bondade e justiça, as graças de Jesus Cristo através de Bezerra de Meneses e suas regiões de companheiros que eles nos assistem. Senhor, consolando os aflitos, oramos por aqueles que tiveram suas provas e inspiração a passar esclarecendo aos que desejarem conhecer a verdade e assistindo a todos quando apelam ao teu infinito amor. Jesus divino, portador da graça e da verdade, estenda, tuas mãos para que vós socorrais aqueles que te reconhecem fiel e prudente. Fazeis os divinos modelos de tuas regiões consoladoras de teus santos espíritos, a fim de que a fé se eleve, a esperança aumente, a bondade se expande e o amor triunfe sobre todas as coisas. Bezerra de Meneses, apóstolo do bem e da paz, amigo dos humildes e dos enfermos movimenta as tuas falanges amigas em benefício daqueles que sofrem, sejam males físicos ou espirituais. Santos espíritos, dignos obreiros do Senhor, derramam as graças e as curas sobre a humanidade sofredora. A fim de que as criaturas tornem amigas da paz e do conhecimento, da harmonia e do perdão semeando pelo mundo os divinos exemplos de Jesus Cristo, que assim seja!


(Entidade): Meus amigos, que você não se esqueça de nenhum momento, mas, principalmente, desse momento. Porque essa hora é a hora que você vai pensar nos seus problemas. É a hora que você vai pensar no problema do seu irmão que está num hospital, no seu irmão que está no presídio preso, nos seus irmãos que estão nas ruas, nós, seus irmãos, que trabalham no mar, que trabalham na terra e que trabalham no ar. Você vai lembrar sempre dos seus irmãos que estão nos manicômios, nos hospitais psiquiátricos e que por esse motivo perderam a força da razão que não as têm. E nós as damos, as razões pela força das nossas orações. Meus amigos e meus irmãos e meus confrades, que você seja feliz. E que você firme o seu propósito, sua fé e seu pensamento no seu irmão, no seu amigo, na sua família. E que pensem também naqueles que não têm família, mas nasceram existe alguém da sua família nem que estejam todos eles no campo da espiritualidade, mas ele é parte de uma família. Que ele seja da nossa família de espíritos desencarnados. E que pertença à família que pertença, não nos importa. Importa, sim, que ele tenha uma fé pequena do tamanho de um grão de areia, porque vamos fazer crescer esse grão de areia e vamos criar uma montanha de liberdades e soluções e de buscas e de realização dos pedidos. E que cada um seja abençoado pelo Mestre Maior. Oxalá nos salve e os Sete Orixás os guiem e que a Umbanda Universal esteja conosco de mão, estou agora, abertas e de braços abertos pra você. Felicidade, boa noite e muita luz e muita paz.

(Prece da saúde): Eu quero saúde, eu quero. Eu quero paz e amor. Eu quero saúde, eu quero. Eu quero paz e amor. Eu quero a força viva lá do Cristo Redentor. Eu quero a força viva lá do Cristo Redentor. Olha a palma que cura, quem manda curar. Olha a palma que cura, Jesus Cristo vem salvar. Olha a palma que cura, quem manda curar. Olha a palma que cura, Jesus Cristo vem salvar. Eu quero saúde, eu quero. Eu quero paz e amor. Eu quero saúde, eu quero. Eu quero a força viva divina, lá do Cristo Redentor. Eu quero a força viva, lá do Cristo Redentor.


(Desincorporação da entidade): Meus irmãos, boa noite! Que o mestre Oxalá os abençoe! Muita paz, muita luz! Felicidade a todos. Boa noite a todos e felicidade em nome do mestre Jesus. Asisssssssssssssss!

ANEXOS

ANEXO 1 – REGISTRO DO CERSJ.



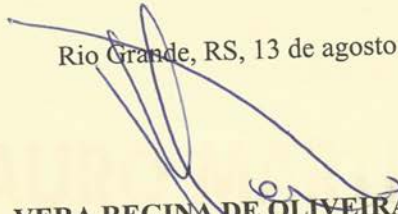
TABELIONATO AMÉRICO
MAURO MARTINS SERVIÇOS NOTARIAL E REGISTRAL
PODER JUDICIÁRIO — ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL
COMARCA DO RIO GRANDE
2º TABELIONATO E REGISTROS ESPECIAIS
TABELIONATO - TÍTULOS E DOCUMENTOS - PESSOAS JURÍDICAS - PROTESTO DE TÍTULOS CAMBIAIS
Rua Zalony, 67 - Fone (53) 3231-2533 - Fax (53) 3232-9114 - CEP 96200-070 - Rio Grande - RS
Bel. Mauro Antonio Costa Martins - Tabelião / Oficial



CERTIDÃO

CERTIFICO, usando da faculdade que me confere a lei e por me ser verbalmente pedido, que revendo em meu cartório o livro findo A nº 02 de **REGISTRO DE PESSOA JURÍDICA**, dele à fls. 87, sob o nº de ordem 264, consta o registro lavrado no dia 21 de dezembro de 1959, do **CENTRO ESPIRITUALISTA REINO DE SÃO JORGE**, fundado em 20 de novembro de 1932, com sede nesta cidade de Rio Grande, RS. **DOU FÉ.**

Rio Grande, RS, 13 de agosto de 2008


VERA REGINA DE OLIVEIRA MARTINS
SUBSTITUTA
Karla Rosana da Silva Martins
SUBSTITUTA

ANEXO 2 – REGISTRO DO CETSJ.



CARTÓRIO BORGHETTI
COMARCA DO RIO GRANDE - RS
Registro Civil das Pessoas Naturais 2ª Zona
Registro de Títulos e Documentos
Registro Civil de Pessoas Jurídicas
Rua Luiz Loréa, 585 - Fone/Fax: (53) 3231-9268

CERTIDÃO

CERTIFICO, a pedido da parte interessada, que neste Ofício do Registro Civil das Pessoas Jurídicas consta registrado no dia **20 de abril de 1936**, no livro **A-1**, na folha **39**, sob número **59**, o estatuto social do "**CENTRO ESPIRITUALISTA TENDA DE SÃO JORGE**", fundado em **20 de novembro de 1932**.

O referido é verdade e dou fé.

Rio Grande, quinta-feira, 24 de setembro de 2015.


Aline de Souza Soares
Escrevente Autorizada

CARTÓRIO BORGHETTI
Registro Civil de Pessoas Naturais – 2ª Zona
Registro de Títulos e Documentos
Registro Civil de Pessoas Jurídicas
Bel. Alessandro Borghetti
OFICIAL DE REGISTRO
Rua Luiz Loréa, 585 – Centro – Rio Grande/RS
CEP 96200-350 – Tel/Fax: 53 3231-9268/3235-7184

Emolumentos: R\$ 17,90
Certidão PJ: selo 0487.01.1500006.00253
Busca: selo 0487.01.1500006.00254
Processamento Eletrônico: selo 0487.01.1500006.00255

ANEXO 3 – REGISTRO DO CEUCR.



CARTÓRIO BORGHETTI
COMARCA DO RIO GRANDE - RS
Registro Civil das Pessoas Naturais 2ª Zona
Registro de Títulos e Documentos
Registro Civil de Pessoas Jurídicas
Rua Luiz Loréa, 585 - Fone/Fax: (53) 3231-9268

CERTIDÃO

CERTIFICO, a pedido da parte interessada, que neste Ofício do Registro Civil das Pessoas Jurídicas consta registrado no dia **23 de setembro de 1970**, no livro **A-4**, na folha **38**, sob número **462**, o estatuto social do "**CENTRO ESPIRITA DE UMBANDA CRISTO REDENTOR**", fundado em **24 de novembro de 1969**.

O referido é verdade e dou fé.

Rio Grande, quinta-feira, 24 de setembro de 2015.

Aline de Souza Soares
Escrevente Autorizada

Emolumentos: R\$ 17,90
Certidão PJ: selo 0487.01.1500006.00250
Busca: selo 0487.01.1500006.00251
Processamento Eletrônico: selo 0487.01.1500006.00252

CARTÓRIO BORGHETTI
Registro Civil de Pessoas Naturais – 2ª Zona
Registro de Títulos e Documentos
Registro Civil de Pessoas Jurídicas
Bel. Alessandro Borghetti
OFICIAL DE REGISTRO
Rua Luiz Loréa, 585 – Centro – Rio Grande/RS
CEP 96200-350 – Tel/Fax: 53 3231-9268/3235-7184

ANEXO 4 – REGISTRO DA URUMI.



CARTÓRIO BORGHETTI
COMARCA DO RIO GRANDE - RS
Registro Civil das Pessoas Naturais - 2ª Zona - Registro de
Títulos e Documentos - Registro Civil de Pessoas Jurídicas
Rua Luiz Loréa, 585 - Fone/Fax: (53) 3231-9268
e-mail: cartorioborghetti.com.br

CERTIDÃO

CERTIFICO, a pedido da parte interessada, que neste Ofício do Registro Civil das Pessoas Jurídicas consta registrado, no **Livro A nº4, na Folha nº 24 V, Sob número 1966432, da "UNIÃO RIOGRANDINA DE UMBANDA MÃE IEMANJÁ"**.

CERTIFICO ainda, conforme foi requerido, o seguinte: Foi feito o registro da alteração do extrato de estatuto, conforme documentação arquivada em cartório, e é do seguinte teor: EXTRATO DE ESTATUTO (alteração) **A UNIÃO RIOGRANDINA DE UMANDA MÃE IEMANJÁ**, registrada no Cartório de Registro de Pessoas Jurídicas, sob nº 5116, em Assembléia Geral Extraordinária, realizada no dia 29 de julho de 1983, conforme Ata de número 100, Alterou sua denominação para **. UNIÃO RIOGRANDINA DE CULTOS UMBANDISTA E AFRO-BRASILEIROS MÃE IEMANJÁ, MANTENDO SUA PRIMITIVA SIGLA (URUMI). Rio Grande-RS, 06 de agosto de 1983. Wilmar Tavares, Presidente D.O.E-754-30) agosto/83.**

O referido é verdade e dou fé.

Rio Grande, quinta-feira, 28 de março de 2013.


Sergio Thomaz Marques da Costa
Oficial Escrevente Autorizado